

مهرجان القراءة للجميع

الاعمال الفكرية

مكتبة
الاسرة
1999

بحثا عن عالم أفضل

كارل يوپر

ترجمة د. أحمد مستجير



الهيئة المصرية
العامة للكتاب



بحثاً عن عالم أفضل

بحثاً عن عالم أفضل

تأليف : كارل پوپر

ترجمة : د. أحمد مستجير



مهرجان القراءة للجميع ٩٩

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

بحثاً عن عالم أفضل

تأليف : كارل بوبر ترجمة : د. أحمد مستجير

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة التنمية الريفية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ : هيئة الكتاب

الغلاف

والإشراف الفني:

الفنان: محمود الهندي

المشرف العام:

د. سمير سرحان

على سبيل التقديم

وتمضى قافلة «مكتبة الأسرة» طموحة منتصرة كل عام، وها هي تصدر لعامها السادس على التوالي برعاية كريمة من السيدة سوزان مبارك تحمل دائماً كل ما يثرى الفكر والوجدان ... عام جديد ودورة جديدة واستمرار لإصدار روائع أعمال المعرفة الإنسانية العربية والعالمية في تسع سلاسل فكرية وعلمية وإبداعية ودينية ومكتبة خاصة بالشباب. تطبع في ملايين النسخ التي يتلقفها شبابنا صباح كل يوم .. ومشروع جيل تقوده السيدة العظيمة سوزان مبارك التي تعمل ليل نهار من أجل مصر الأجل والأروع والأعظم.

د. سمير سرحان

ملخص فى صورة مقدمة

كل ما يحيا يبحث عن عالم أفضل .

البشر والحيوانات والنباتات ، وحتى الكائنات وحيدة الخلية ، كلها فى حالة نشاط دائم ، كلها تحاول أن تحسن وضعها ، أو هى على الأقل تحاول أن تتجنب التدهور . وحتى عندما ينام الكائن الحى فإنه يحفظ بنشاط حالة نومه . إن عمق النوم (أو ضلالتة) هو حالة من صنع الكائن ، حالة تُعزّز نومه (أو تبقىة يقظا) . كل حى منشغل دوماً بمهمة حل المشاكل . تنشأ المشاكل عن تقييمه لوضعه و لبيئته - الأوضاع التى يحاول الكائن تحسينها .

وكثيرا ما يتضح أن الحل الذى يجربه الكائن مضلل ، إذ يجعل الأوضاع أسوأ . عندئذ تُبذل محاولات جديدة - ينشط الكائن مرة أخرى يجرب ويخطئ .

يمكننا أن نلاحظ أن الحياة - حتى على مستوى الكائنات وحيدة الخلية - تجلب إلى العالم شيئا جديدا تماما ، شيئا لم يسبق وجوده : مشاكل ومحاولات نشطة لحلها ؛ تقييمات وقيما ؛ تجارب وأخطاء .

لنا أن نفترض أن التطوير الأكبر - تبعا للانتخاب الطبيعى لداروين - سيكون من نصيب الأنشط فى حل المشاكل ، الباحث و المبدع ، مكتشف العوالم الجديدة والصور الجديدة من الحياة .

يجاهد كل كائن أيضاً كي يثبت أوضاع حياته الداخلية وكي يحفظ فرديته - ويطلق البيولوجيون على نتيجة هذا النشاط اسم " التناغم " ، لكن هذا بدوره ليس إلا اضطراباً داخلياً ، نشاطاً داخلياً : نشاطاً يحاول تقييد الاضطراب الداخلي ، آلية استرجاعية ، إصلاحاً لأخطاء ، لابد أن يكون التناغم ناقصاً ، لابد أن يحدد نفسه ، إن نجاحه الكامل إنما يعنى موت الكائن ، أو على الأقل توقف كل وظائفه الحيوية . إن النشاط والاضطراب والاستكشاف كلها ضرورية للحياة ، للقلق السردى ، للقصور الدائم ؛ للسعى الدائم والامل والتقييم والإبداع والكشف والتحسين ؛ للتعلم وخلق القيم ؛ وأيضاً للخطأ الأبدى ، خلق القيم السلبية .

تقول الدارونية إن الكائنات تتكيف مع بيئتها من خلال الانتخاب الطبيعي ، وهى تعلمنا أن دور الكائنات فى هذه العملية دور سلبي . لكن يبدو لى أن الأكثر أهمية هو أن تؤكد على أن الكائنات - أثناء بحثها عن عالم أفضل - تجتهد وتبتكر وتعيد تنظيم بيئات جديدة . هى تبني أعشاشاً وسدوداً وتلوا صغيرة وجبالاً ، لكن ربما كان أخطر ما صنعتته شائناً هو تغييرها الغلاف الجوى الذى يحيط بالأرض ، بإثرائه بالاكسجين . ولقد كان هذا التغير بدوره نتيجة لاكتشاف أن ضوء الشمس يمكن أن يؤكل . لقد ظهرت مملكة النبات نتيجة كشف هذا المصدر الغذائى الذى لا ينضب ، وكُشِف الطرق التى لا تعد ولا تحصى لاقتناص الضوء . وظهرت مملكة الحيوان عندما اكتُشِف أن النباتات يمكن أن تؤكل .

ونحن أنفسنا من صنع ابتكار لغة بشرية تميزنا . وكما يقول داروين (فى كتاب أصل الانسان ، الجزء الأول ، الفصل الثالث) إن استخدام وتطوير اللغة البشرية قد " أثر فى الذهن نفسه " . يمكن لعبارات اللغة أن تصف وضعا ، وهى قد تكون صحيحة أو خاطئة . من هنا يمكن أن يبدأ البحث عن الحقيقة الموضوعية - اكتساب المعرفة البشرية . ولاشك أن البحث عن الحقيقة ، وبخاصة فى العلوم الطبيعية ، هو من بين أفضل وأعظم ما حققته الحياة خلال بحثها الطويل عن عالم أفضل .

لكن ، ألم نحطم بينتنا بعلومنا الطبيعية هذه ؟ كلا ! لقد ارتكبنا أخطاء هائلة - وكل الكائنات الحية ترتكب أخطاء . من المستحيل حقا أن نتنبأ بكل النتائج غير المقصودة لأفعالنا . والعلم هنا هو أملنا الكبير : إن منهجه هو إصلاح الخطأ .

لا أحب أن أنهي هذه المقدمة دون أن أقول شيئا عن نجاح البحث عن عالم أفضل خلال أعوام حياتي السبعة والثمانين ، التي شهدت حريين عالميتين بلا معنى ، ودكتاتوريات مجرمة . فبالرغم من كل شيء ، وبالرغم من إخفاقاتنا الكثيرة ، فإننا ، نحن مواطني الديمقراطيات الغربية ، نحيا في نظام اجتماعي أفضل (لأنه مُعدُّ للاستجابة للتقويم) وأكثر عدلاً من أى نظام فى التاريخ المسجل . ولا زالت التحسينات الإضافية مطلوبة بإلحاح كبير (وإن كانت التحسينات التى تُزِيد من سلطة الدولة ، كثيرا ما تؤدي إلى عكس المطلوب) .

أود أن أذكر بإختصار شيئين نجحنا فى تحسينهما .

الأهم من بينهما هو اختفاء الفقر المدقع الواسع النطاق الذى كان منتشرا أيام طفولتى وشبابى (وإن لم يكن قد اختفى - للأسف - من مناطق مثل كلكتا) . ولقد يعترض البعض لأن هناك أناساً فى مجتمعنا يفتقرون بثراء فاحش . ولكن ، لماذا يقلقنا هذا ولدينا موارد كافية - ونية حسنة - للصراع ضد الفقر وغيره من الآلام التى يمكن تجنبها ؟

أما الثانى فهو إصلاح القانون الجنائى . ربما أملنا فى البداية أن تتخفف الجريمة إذا خففنا العقوبة ، فلما لم ينجح هذا ، رأينا مع ذلك أن نتحمل نحن - أفراداً وجمعياً - آثار الجريمة والفساد والقتل والجاسوسية والارهاب ، والألتخذ الخطوة - المشكوك فى أمرها كثيرا - بأن نحاول بالعنف القضاء على هذه الأشياء ، فنحيل بعض الأبرياء إلى ضحايا (يصعب للأسف أن نتجنب هذا تماما) .

يتهم النقاد مجتمعنا بالفساد ، وإن كانوا قد يعترفون بأن الفساد يُلْقَى جزاءه أحيانا (ووترجيت) . ربما كانوا لا يدركون البديل . إننا نفضل نظاما يضمن الحماية القانونية الكاملة حتى للمجرمين الأشرار فلا يعاقبون فى حالة الشك . ونحن نفضل

هذا النظام عن آخر لا يجد فيه حتى الأبرياء الحماية القانونية ، فيعاقبون حتى عندما تكون براءتهم أمراً لا يقبل الجدل (زخاروف) !

لكن ربما كان من الممكن أن نختار قيما أخرى عندما اتخذنا هذا القرار . ربما كان ما طبقناه يوم أن ندرى هو أحد تعاليم سقراط العظيمة : " أن تُظلم و تقاسى ، خير من أن تُظلم " .

ل.د.ر.ب.

كينلى

ربيع ١٩٨٩

الجزء الأول

عن المعرفة

(١)

المعرفة و صياغة الواقع البحث عن عالم أفضل

النصف الأول من عنوان محاضرتي ليس من اختياري ، الذي قد لا يكون كذلك .
متتدى ألباخ ، كان عنوانهم هو " المعرفة وصياغة الواقع " .
تتألف محاضرتي من أجزاء ثلاثة : المعرفة : الواقع : وصياغة الواقع . من خلال
المعرفة ، والجزء الثاني الذي يعالج الواقع هو الأطول من بين الأجزاء الثلاثة .
الكثير مما يمهّد للجزء الثالث .

١- المعرفة

أبدأ بالمعرفة ، إننا نميّز زماناً عادت فيه اللامقلانية لتصريح : " بوجه : إذا أراد أحد
أبدأ بالقول بأنني اعتبر أن المعرفة العلمية هي أفضل وأهم ما نمتلكه من مصادق ، وإن
كنت أبدأ لا أعتبرها النوع الأبعد . والملاح الرئيسية للمعرفة العلمية هي ما يلي :
(١) أنها تبدأ بمشاكل ، عملية ، ونظرية أيضاً .

محاضرة أقيمت في ألباخ في أغسطس ١٩٨٢ ، أضاف المؤلف الحشو في النص في " الم " .
من عالم أفضل " .

و كمثال لمشكلة عملية رئيسية هناك صراع العلوم الطبية ضد الآلام التي يمكن تجنبها . ولقد كان هذا الصراع ناجحاً إلى حد بعيد ، لكنه - عن غير قصد - أدى إلى نتيجة في غاية الخطورة : الانفجار السكاني . وهذا يعني أن مشكلة أخرى قديمة قد اكتسبت إلحاحاً جديداً : مشكلة تحديد النسل . وأصبح من بين أخطر مهام العلوم الطبية العثور على حلٍّ مُرضٍ حقاً لهذه المشكلة .

هكذا تقود أكبر نجاحاتنا إلى مشاكل جديدة .

و كمثال لمشكلة نظرية رئيسية في علم الكوزمولوجيا ، هناك كيفية تحسين اختبار نظرية الجاذبية ، والطريقة التي يمكن بها تحسين الاستقصاء في نظريات المجال الموحد . وهناك مشكلة ذات أهمية نظرية وعملية ضخمة جداً هي الدراسة المستمرة للجهاز المناعي . تكمن المشكلة النظرية على وجه العموم في مهمة توفير تفسير معقول لحدث طبيعى غير مُعَلَّل ، واختبار النظرية التفسيرية عن طريق تنبؤاتها . (٢) تتضمن المعرفة البحث عن الحقيقة - البحث عن نظريات تفسيرية صحيحة موضوعياً .

(٣) نحن لا نبحث عن اليقين . الخطأ صفة بشرية . المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ ، هي إذن محل شك . ومن ثم فلا بد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين . إن كون الخطأ صفة بشرية لا يعنى فقط أن علينا أن نكافح دوماً ضد الخطأ ، وإنما يعنى أيضاً أننا لا يمكن أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ ، حتى لو كنا قد اتخذنا أقصى قدر من الحذر .

و الخطأ ، الفلط ، الذى تقع فيه - فى العلم - يحدث أساساً عندما نأخذ نظرية غير صحيحة على أنها صحيحة (ويصورة أندر كثيراً عندما نأخذ نظرية على أنها خاطئة بالرغم من أنها صحيحة) . وقهر الخطأ إنما يعنى إذن أن نبحث عن حقيقة موضوعية ، وأن نقوم بكل ما نستطيع لكشف الكذب والتخلص منه . هذه هي مهمة النشاط العلمى . ومن ثم يمكننا أن نقول إن هدفنا كعلماء هو الحقيقة الموضوعية ، الكثير من الحقيقة ، الكثير من الحقيقة الواضحة . لا يمكن أن يكون اليقين هو هدفنا .

وإذا ما أدركنا أن المعرفة البشرية ليست معصومة من الخطأ ، أدركنا أيضا أننا أبدا لن نتيقن تماما من أننا لم نقع فى خطأ . يمكن أن نضع هذا أيضا كما يلى :

هناك حقائق لا يقينية -- حتى العبارات الصحيحة التى نعتبرها خاطئة - لكن ليس ثمة يقين لا يقينى .

ولما كان من المستحيل أن نعرف شيئا بيقين ، فليس ثمة ما نجنه من البحث عن اليقين ؛ أما البحث عن الحقيقة فهو أمر يستحق ؛ ونحن نقوم بذلك ، فى المقام الأول ، بالبحث عن الأخطاء ، حتى يمكننا إصلاحها .

وعلى هذا فإن العلم ، المعرفة العلمية ، هو دائما افتراضى : هو معرفة حُدسية ومنهج العلم هو المنهج النقدي : منهج البحث لإزالة الأخطاء لمصلحة الحقيقة .

طبيعى، أن سيسألنى البعض " السؤال القديم الشهير " (كما يسميه كانط) : " وما هى الحقيقة ؟ " . رفض كانط فى أهم أعماله (" نقد العقل الخالص " ، الطبعة الثانية ، ص ٨٢ وما بعدها) أن يقدم أى إجابة عن هذا السؤال سوى أن الحقيقة هى " تتأطر المعرفة مع موضوعها " . أما أنا فأقول شيئا يشبه هذا كثيرا : تكون النظرية (أو العبارة) صحيحة إذا كان ما تقوله يناظر الواقع . وأحب هنا أن أضيف الملاحظات الثلاث التالية :

(١) كلُّ تعبيرٍ صيغ فى غير التباس سيكون إما صحيحاً أو خاطئاً ؛ فإذا كان زائفاً كان سَلْبُهُ صحيحاً .

(٢) وعلى هذا فهناك من العبارات الصحيحة قدر ما هناك من الخاطئة .

(٣) كلُّ من هذه العبارات المُصاغَة فى غير التباس (حتى لو كنا لا نعرف بيقين إن كانت صحيحة) إما أن تكون صحيحة أو يكون لها سَلْبٌ صحيح . ويتبع هذا أيضا أنه من الخطأ أن نعالِد الحقيقة بالحقيقة المؤكدة أو اليقينية. لا بد أن نفرق بوضوح بين الحقيقة و اليقين .

إذا استدعيت كشاهد في محكمة ، فسيُطلب منك أن تقول الحقيقة . وسيُفتَرَضُ ، على حق ، أنك تفهم ما يُطلب منك : لابد أن تكون شهادتك مطابقة للوقائع ، لا يصح أن تتأثر شهادتك باقتناعاتك الخاصة (أو اقتناعات غيرك) . فإذا لم تتوافق شهادتك مع الوقائع ، فانت إما أن تكون قد كذبت أو تكون قد أخطأت . لن يتفق معك سوى فيلسوف - يُقال له نسبوي - إذا أنت قلت " كلا إن شهادتي صحيحة ، لأنني أعنى بالحقيقة شيئاً غير التوافق مع الوقائع ، إنني أعنى أن الحقيقة - تبعاً لما اقترحه الفيلسوف الأمريكي الكبير وإيم جيمس - هي المنفعة ، أو أنها - حسب ما يقول به الكثير من فلاسفة الاجتماع الألمان والأمريكان - تعني ما هو مقبول ، أو ما يُسلم به المجتمع ، أو الأغلبية ، أو جماعة مصالحى ، أو - ربما - التليفزيون " .

إن النسبوية الفلسفية المختلفة وراء " السؤال القديم الشهير " : (ما هي الحقيقة ؟) ، قد يفتح الطريق أمام أشياء شريفة ، كمثل بروياجندة من الأكاذيب التي تحض الناس على الكره . ربما لا يلحظ هذا معظم من يُعرضون الموقف النسبوي . لكن ، بجان عليهم - أو كان من السهل عليهم - أن يلحظوه . ولقد لحظه برتراند راسل ، ومثله جوليان بيندا (مؤلف كتاب " خيانة المثقفين ") .

و النسبوية هي إحدى الجرائم العديدة التي ارتكبتها المثقفون . إنها خيانة للعقل والانسانية . إنني اعتقد أن ما يُدعى من نسبية الحقيقة التي يدافع عنها بعض الفلاسفة إنما تنشأ عن الخلط بين معنى الحقيقة ومعنى اليقين . ذلك أننا قد نتحدث حقاً في حالة اليقين عن درجات من اليقين ، نعنى عن درجة استيثاق عالية أو منخفضة . فاليقين أيضاً نسبى بمعنى أنه دائماً ما يتوقف على ما يُعالج . لذلك فإنني اعتقد أن ما يحدث هنا هو تشوش الحقيقة باليقين ، الأمر الذي يمكن توضيحه في بعض الحالات بجلاء كامل .

لكل هذا أهمية بالغة بالنسبة للقانون وللممارسة القانونية . يتضح هذا من الجملة " يؤخذ الشك لمصلحة المتهم " ، ومن نفس فكرة المحلفين في المحاكمة . فمهمة المحلفين هو الحكم فيما إذا كانت القضية التي يتطرونها لا تزال موضع شك . وكل من عمل يوماً كمحلف يعرف أن الحقيقة شيء موضوعي ، أما اليقين فيخضع للحكم والشخصي غير الموضوعي . وهذا هو الوضع الصعب الذي يواجهه المحلف .

فإذا ما توصل المحفلون إلى قرار - إلى اتفاق - أسمى الاتفاق " حكماً " .
والحكم هو أبعد ما يكون عن التحكيمية . إن مهمة كل مطّاف أن يبذل قصارى جهده
لاكتشاف الحقيقة الموضوعية ، وحسب ما يملئ عليه ضميره . لكنه فى نفس الوقت
يجب أن يدرك أنه غير معصوم من الخطأ . فإذا ما كان ثمة شك معقول بالنسبة
للحقيقة ، فعليه أن يحكم فى مصلحة المتهم .

المهمة قاسية ومسئولة ، وهى توضح فى جلاء أن التحول من البحث من
الحقيقة ، إلى الحكم المُصاغ لغوياً هى مسألة قرار ، مسألة حكم . والأمر كذلك أيضاً
فى العلم .

لاشك أن كل ما قلته حتى الآن سيقود إلى أن أُرْبِط مرة أخرى بالوضع
وبالنزعة التعاليمية . وهذا أمر لا يهم بالنسبة لى ، حتى لو استُخدم هذان المصطلحان
على سبيل المذمة . أما ما يهمنى فهو أن من يستخدمونهما إما أنهم لا يعرفون ما
يقولون أو هم يحرفون الوقائع .

و أنا لست ممن يشايعون النزعة التعاليمية بالرغم من إعجابى بالمعرفة العلمية .
ذلك لأن هذه النزعة تؤكد بوجعاً طياً سلطة المعرفة العلمية ، وأنا لا أؤمن بأية سلطة ،
ولقد قاومتُ اللوجماتية دائماً ، ولا أزال - لاسيما فى العلم . إننى أعارض الدعوى
بأن العالم لا بد أن يؤمن بنظريته . إننى " لا أؤمن بأى اعتقاد " كما قال إ. م .
فوريستر ، وأنا لا أؤمن خاصة بأى اعتقاد فى العلم . إن أقصى ما أراه هو أن الاعتقاد
مكانه هو الأخلاقيات ، بل و هنا حتى فى حالات معبودة لا أكثر . إننى أؤمن مثلاً بأن
الحقيقة الموضوعية قيمة - أعنى قيمة أخلاقية ، بل ربما كانت أهم القيم ، وأن القسوة
هى أكبر الخطايا .

لا وأنا من رجال الوضعية مجرد اعتقادى بأن عدم الإيمان بالواقع خطأ
أخلاقى ، وبأن إلام الإنسان والحيوان أهمية لا حد لها ، ولأننى اعتقد فى واقعية
وأهمية الأمل الإنسانى والطيبة البشرية .

ثمة اتهام آخر كثيرا ما يوجه ضدى ، ولابد أن أرد عليه بطريقة مختلفة ؛ أعنى اتهامى بأننى ارتيايى ، وعلى هذا فإما أننى أناقض نفسى أو أن حديثى هراء (كما جاء فى " تراكتاتوس " ، لفيثجنشتاين) .

من الصحيح حقا أن أوصف بأننى ارتيايى (بالمعنى الكلاسيكى) إذ أننى أنكر امكانية وجود معيار عام لحقيقة (ليست تحصيل حاصل) . لكن هذا ينطبق على كل مفكر عقلانى ، قل مثلا كانط أو فيثجنشتاين أو تارسكى . مثلهم أنا أقبل المنطق الكلاسيكى (وهو عدى أوجانون النقد ، أعنى أنه ليس أوجانون البرهان ، وإنما أوجانون النقض) . لكن موقفى يختلف جنريا عما يطلق عليه هذه الأيام عادة اسم الارتيايى . إننى كفيلسوف لا أهتم بالشك واللايقين ، لأن هذه حالات ذاتية ، ولأننى من زمان طويل قد اعتبرت البحث عن اليقين الذاتى أمرا غير ضرورى . أما المشكلة التى تثير اهتمامى فهى تلك الخاصة بالأسس العقلانية الموضوعية النقد لتفضيل نظرية على أخرى فى البحث عن الحقيقة . وأنا متأكد أن شيئا كهذا لم يصدر قبلى عن ارتيايى معاصر .

هذا ينهى الآن تعليقاتى على موضوع " المعرفة " ، لأتحول إلى قضية " الواقع " ، حتى أختتم بمناقشة " تشكيل الواقع من خلال المعرفة " .

٢- الواقع

(١)

المادة بعض من الواقع الذى نحيا به . إننا نحيا فوق سطح الأرض الذى لم يقهره جنس البشر إلا مؤخرا - خلال الثمانين عاماً التى عشتها . ونحن لا نعرف إلا القليل عما يباطنها - وأؤكد على كلمة " القليل " . بجانب الأرض هناك الشمس والقمر والنجوم . والشمس والقمر والنجوم أجرام مادية . والأرض ومعها الشمس ، والقمر والنجوم جميعاً تمسنا بلؤل أفكارنا عن الكون . ودراسة هذا الكون هى مهمة علم الكونيات . وكل العلوم تخدم علم الكونيات (الكوزمولوجيا) .

ولقد اكتشفنا نوعين من الأجسام على الأرض : الحية و غير الحية . وكلاهما ينتمى إلى العالم المادى ، عالم الأشياء الفيزيكية وسأسمى هذا العالم باسم " العالم الأول " .

وسأستخدم مصطلح " العالم الثانى " لأعنى به عالم خبراتنا ، لاسيما عالم خبرات البشر . ولقد أثبتت اعتراضات كثيرة حتى على هذا التمييز الاصطلاحي المؤقت بين العالم الأول والعالم الثانى ، أعنى العالم الفيزيقي وعالم الخبرات . على أن كل ما أعنيه بهذا التمييز هو أن العالم الأول والعالم الثانى مختلفان على الأقل ظاهريا . والعلاقات بينهما - ومنها ماهيتهما المحتملة - هى من بين ما نحتاج إلى دراسته باستخدام الفروض - طبعا . ليس ثمة حكم مسبق إذا ما وضعنا تمييزاً لفظيا بينهما . لقد وضع المصطلحان أساساً لتسهيل صياغة واضحة للمشكلات .

لنا أن نفترض أن للحيوانات هى الأخرى خبراتها . البعض يشك فى هذا ، لكن ليس ثمة وقت أبذل فيه مناقشة هذه الشكوك . من الجائز تماما أن يكون لكل الكائنات الحية - حتى الأميبا - خبراتها . فنحن نعرف من أحلامنا ومن المرضى بالجمى أن هناك خبرات ذاتية تتباين فيها درجات الوعى كثيرا . إننا نفقد الوعى تماما ، ومع كل خبراتنا ، فى حالات اللاوعى العميق ، أو حتى فى حالة النوم بلا أحلام . لكن لنا أن نفترض أيضا وجود حالات لا وعى ، وأننا نستطيع أن نضمها فى العالم الثانى . ربما كانت هناك أيضا حالات انتقالية بين العالم الثانى والعالم الأول : لا يجب أن نرفض هذه الاحتمالات بوجاهة .

لدينا إذن العالم الأول ، العالم المادى الذى نقسمه إلى أجسام حية وأجسام غير حية ، و الذى يحمل أيضا بوجه خاص حالات وأحداثا مثل : الإجهاد ، والحركات ، والقوى ، ومجالات القوى . ولدينا العالم الثانى ، عالم كل الخبرات الواعية - وأيضا اللاواعية . فلنا أن نفترض هذا .

أما العالم الثالث فلنا أعنى به عالم المنتجات الموضوعية للذهن البشرى ، أعنى عالم منتجات الجزء البشرى من العالم الثانى . والعالم الثالث ، عالم نتاج ذهن

البشرى ، يضم أشياء مثل الكتب و السيمفونيات و أعمال النحت و الأحياء و الطائرات و الكمبيوتر ، ومعها أيضاً أشياء مادية بسيطة تنتمى بوضوح إلى العالم الأول ، مثل الكسورلات و الهراوات . من المهم لتفهم هذه المصطلحات أن نصنف داخل العالم الثالث كل ما ينتج بتخطيط أو بتعمد عن النشاط الذهنى البشرى ، بالرغم من أن معظم هذه المنتجات قد يكون أيضاً من أغراض العالم الأول .

بهذه المصطلحات إذن يتكون واقعنا من ثلاثة عوالم ، عوالم مترابطة تتفاعل مع بعضها بعضاً بطريقة ما ، كما تتراكب جزئياً أيضاً . (الواضح أن كلمة " عالم " لم تستخدم هنا لتعنى العالم أو الكون ، وإنما أجزاء منه) . وهذه العوالم الثلاثة هى : العالم الأول الفيزيقي من الأجسام و الحالات و الوقائع و القوى الفيزيائية ، والعالم الثانى السيكلوجى من الخبرات و من وقائع اللاوعى الذهنية ، والعالم الثالث من منتجات الذهن .

كان هناك من الفلاسفة ، ولا يزال ، من يعتبر أن العالم الأول وحده هو الواقعى - وأقصد من يطلق عليهم اسم " الماديون " أو " الفيزيقيون " . ثم هناك من يعتبر أن العالم الثانى وحده هو الواقعى - وهم من يُسمون " اللاماديين " بل أن بعض الفيزيائيين كانوا ، ولا يزالون ، من معارضى المادية . كان أشهر هؤلاء إيرنست ماخ الذى كان يعتبر (مثل الاسقف بيريلى قبله) أن انطباعاتنا الحسية هى وحدها الواقعية - وإن جاز ألا يكون ذلك صحيحاً دائماً . كان هذا الرجل فيزيقياً ذا شأن خطير ، لكن طريقته فى حل الصعوبات بنظرية المادة كانت بأن يفترض عدم وجود المادة : لقد أصبر على وجه الخصوص على الأثمة وجود لذرات أو جزيئات ، وأن هذه التراكيب الذهنية غير ضرورية ، و أنها مضللة لحد بعيد .

ثم كان هناك أيضاً الإثنينيون . افترض هؤلاء أن كلا من العالمين : المادى (الأول) و السيكلوجى (الثانى) واقعيان . دعنى أمضى لأبعد من ذلك : إننى افترض ليس فقط أن كلا من العالم الأول المادى و العالم الثانى السيكلوجى واقعيان ، و من ثم بالطبع كل المنتجات المادية للذهن البشرى - مثل العربات و فرشاة الأسنان

والتماثيل ، وإنما أيضا أن المنتجات الذهنية التي لا تنتمي إلى العالم الأول أو العالم الثانى هي الأخرى واقعية . أعنى أننا أفترض أن العالم الثالث يحمل سكانا غير ماديين ، واقعيين و مهمين جدا - المشاكل ، على سبيل المثال .

وترتيب العوالم ١ ، ٢ ، ٣ (كما تشير هذه الأرقام) يناظر عمرها . فتبعاً للوضع الحالى لمعرفتنا الحديثة فإن الجزء غير الحى من العالم الأول هو الأكثر قَدَمًا ، يليه الجزء الحى من العالم الأول ، ومعه فى نفس الوقت أو بعده بفترة يأتى العالم الثانى ، عالم الخبرات ، وبعد ذلك ومع قدوم البشر يأتى العالم الثالث ، عالم المنتجات الذهنية ، نعنى العالم الذى يسميه الأنثروبولوجيون " الثقافة " .

(٢)

أود الآن أن أناقش كلا من هذه العوالم الثلاثة بتفاصيل أكثر ، وسأبدأ بالعالم الأول المادى .

لما كان مبحثنا الحالى هو الواقع ، فإننى أحب بدايةً أن أقول إن العالم المادى الأول قمين بأن يُعتبر أكثر العوالم الثلاثة " واقعية " ، وأنا لا أعنى بهذا ، فعلا ، سوى أن كلمة " الواقع " قد اكتسبت معناها فى البدء بأن طبقت على العالم المادى . أنا لا أعنى أكثر من هذا .

عندما أنكر الاسقف بيركلى ، قبل ماخ ، أن الأجسام المادية واقع ، قال صمويل جونسون : " إننى أنقضه هكذا " ، وضرب بقدمه - وبكل قوته - حجرا . كانت مقاومة الحجر هى المعنية بتوضيح واقع المادة : فلقد قاومه الحجر ! بهذا أعنى أن جونسون قد شعر بالمقاومة ، بالواقع كارتداد ، كنوع من قوة الدفع . وبالرغم من أنه لم يكن يوسع جونسون - طبعاً - أن يثبت بهذه الطريقة أى شىء أو ينقضه ، فإنه استطاع أن يوضح كيف نترك الواقع .

يدرك الطفل ما هو واقعى من خلال الأثر ، من خلال المقاومة ، فالحائط ، الدرايزين واقعى ، كل ما يمكن أن يَلْتَقَطَ أو يوضع فى الفم واقعى . وفوق كل شيء الأشياء الصلبة التى تعترض طريقنا أو تعمل ضدنا ، واقعية . تمنحنا المادة الصلبة المفهوم الذهنى المحورى الأساسى للواقع ، ثم يتسع المفهوم من هذا المركز . وعلى هذا نضم كل شيء يمكنه أن يغير الأشياء الصلبة أو يعمل عليها ، فيصبح الماء واقعيًا والهواء ، وكذا قوى الجذب المغنطيسية والكهربية ، والجاذبية ؛ والحرارة و البرودة ؛ والحركة والسكون .

من هنا فإننا نعتبر واقعيًا كل ما يمكنه أن يقاومنا أو يقاوم غيرنا من الأشياء الواقعية (كالرادار) ، كل ما يمكن أن ندفعه ، وكل ما يمكن أن يؤثر فينا أو فى الأشياء الواقعية الأخرى . أمل أن يكون هذا واضحاً بما فيه الكفاية . إنه يضم الأرض والشمس ، والقمر والنجوم ، الكون واقعى .

(٣)

لست ماديا ، لكنى معجب بالفلاسفة الذريين ، لاسيما منهم الماديين الكبار : ديموقريطس ، أبيقور ، لوكريشيوس . كانوا فلاسفة عصر التنوير القديم الهائل ، كانوا خصوم الخرافة ، محررى جنس البشر . لكن المادية تجاوزت ذاتها .

ونحن البشر قد ألفنا نوعاً واحداً من الظواهر : أن نمد أيدينا نحو شيء - كالزر - ونضغطه . أو أن ندفع كرسيًا ونحركه . كانت المادية هى نظرية أن الواقع يتألف فقط من الأشياء المادية ، التى تؤثر فى بعضها بعضا من خلال الضغط أو الدفع أو فعل الملامسة . كان ثمة صيغتان للمادية . الأولى هى الذرية التى تقول إن هناك جسيمات دقيقة ، أصغر من أن تُرى ، تترابط مع بعضها بعضا ، وتصطدم ببعضها بعضا . أما ما بين الجسيمات فهو فراغ . أما الصيغة الثانية فتتنفى وجود هذا الفراغ . الأشياء تتحرك فى عالم " ممتلئ " - ربما بالآثير - فيما يشبه أوراق الشاي فى فتجان شاي ممتلئ قُمْتُ بتقليبه .

كان من الجوهرى بالنسبة لكلا النظريتين ألا تحملا طرُق عمل غير مفهومة أو غير مألوفة - مجرد ضغط وسر ودفع - وأن يمكننا أن نفسر حتى الشد والجذب بلفة الضغط والدفع : عندما نجر كلباً من مقوده ، فإن الأثر فى الواقع هو أن الطوق يرتقبته يضغط عليه أو يدفعه . فالقود يعمل كالسلسلة ، تضغط فيها الحلقات على بعضها أو تدفع بعضها . فالشد أو الجذب لابد بشكل ما أن يُفسر بالضغط .

اهتزت فلسفة الضغط والدفع المادية هذه - و التى قدمها أيضا آخرون ، أبرزهم رينيه ديكارت - اهتزت بظهور فكرة القوة . ظهرت أولا نظرية نيوتن للجاذبية كقوة جانبية تعمل من بعد . ثم جاء لايبنتس ليوضح أن الذرات لابد أن تكون مراكز قوة طاردة إذا كان لها أن تبقى متباعدة ضد الاختراق قادرة على الدفع . وبعده ظهرت نظرية الكهرومغناطيسية لماكسويل . وأخيرا أمكن أن يُفسر ، حتى الدفع والضغط والفعل باللامسة ، بالتناثر الكهربى للقشرة الالكترونية للذرات . كانت هذه نهاية المادية .

حلت الفيزيائية محل المادية . لكن هذه كانت شيئا مختلفا تماما . فبدلاً من إدراك العالم يقول إن خبراتنا اليومية للضغط والدفع تفسر ما غيرها من الظواهر ، ومن ثم الواقع بأكمله ، ظهرت فلسفة تفسر فيها الظواهر بمعادلات تفاضلية ، وانتهت إلى صيغ أعلن الفيزيائيون الكبار - من أمثال نيلز بوهر - أنها غير قابلة للتفسير ، وأنها - كما أكد بوهر مراراً - مما لا يمكن فهمه .

يمكن أن نعرض تاريخ الفيزياء الحديثة فى الصورة التالية البالغة التبسيط :
 نون أن يلحظ أحد لفظت المادية أنفاسها الأخيرة على يد نيوتن وفاراداي وماكسويل ، تجاوزت ذاتها عندما وجه أينشتاين وده برولى وشروندجر برنامج أبحاثهم نحو تفسير طبيعة المادة نفسها فى صيغة ذبذبات واهتزازات وموجات - لم تكن ذبذبات المادة وإنما اهتزازات أثير لا مادى يتألف من مجالات قوى . لكن هذا البرنامج قد أُمهل هو الآخر و استُبدل به برامج أخرى أكثر تجريديه : مثلاً برنامج يفسر المادة كاهتزازات مجالات احتمال . كانت النظريات المختلفة فى كل مرحلة ناجحة للغاية . لكن ثمة نظريات أخرى أكثر نجاحاً قد تخطتها .

هذا على وجه التقريب ما أسميه تجاوز المادية لذاتها . وهذا بالتحديد هو السبب في أن تكون الفيزيقانية شيئاً مختلفاً تماماً عن المادية .

(4)

إن وصف العلاقة السريعة التغير التي نشأت بين الفيزيقا و البيولوجيا يتطلب مساحة جد كبيرة . لكنني أحب أن أبين ، من وجهة نظر نظرية الدارونية الحديثة للانتخاب الطبيعي ، أننا نستطيع أن نفسر نفس الوضع بطريقتين مختلفتين جذريا : الأولى تقليدية ، أما الثانية فتبدو لي الأفضل لحد بعيد .

عادة ما تُعتبر الدارونية فلسفةً وحشية : تبين فيها " الطبيعة مخضبة الناب والمخلب " ، نعني صورة تتخذ فيها الطبيعة هيئة تهديد عدائي لنا . وأنا أدعى أن هذه صورة متحيزة ضد الدارونية تأثرت بالإيديولوجيا التي كانت موجودة قبل داروين (مالتوس ، تيّسون ، سبنسر) ، وأن العلاقة بينها وبين المحتوى النظري الفعلي للدارونية تكاد تكون معدومة . من الصحيح أن الدارونية تعطي وزناً كبيراً لما نسميه " الانتخاب الطبيعي " ، لكننا نستطيع أن نفسر هذا أيضاً بطريقة مختلفة^{١٠} .

تأثر داروين كما نعلم بمالتوس الذي حاول أن يبين أن زيادة تعداد العشيرة ، الذي يقترن بنقص الغذاء ، سيؤدي إلى منافسة وحشية إلى انتخاب الأقوى ، إلى الإبادة الوحشية لمن هم أقل قوة . لكن ، سيقع حتى الأكثر قوة - تبعاً لمالتوس - تحت ضغط المنافسة : سيففعون إلى بذل كل طاقاتهم . وعلى هذا فإن المنافسة تحت هذا التفسير ستتسبب في تقييد الحرية .

لكننا نستطيع أن نرى هذا بطريقة أخرى . إن البشر يسعون إلى توسيع مجال حريتهم : هم يبحثون عن إمكانات جديدة . من هذا يتضح أننا نستطيع اعتبار المنافسة عملية تدعم اكتشاف طرق جديدة لكسب العيش ، تحمل معها إمكانات جديدة للحياة ، ويصحبها اكتشاف وإنشاء مواطن إيكولوجية جديدة ، بينها مواطن تصلح حتى للمعوقين جسدياً .

وهذه الإمكانيات تجلب معها : الاختيار بين قرارات بديلة ، وحرية اختيار أوسع ، وحرية أكثر .

التفسيران إذن يختلفان اختلافا جذريا : الأول تشاؤمي : تقييد الحرية ، والثاني تفاؤلي : توسيع الحرية . وكلاهما بالطبع تبسيط مفرط ، لكننا نستطيع أن نعتبرهما اقترابا جيدا من الحقيقة ، فهل نستطيع أن ندعى أن أحد التفسيرين يفضل الآخر ؟

اعتقد أننا نستطيع . إن النجاح الكبير للمجتمع التنافسي وما قاد إليه من توسيع كبير للحرية لا يمكن أن يُفسر إلا بالتفسير التفاؤلي ، إنه التفسير الأفضل . إنه الأقرب إلى الحقيقة ، إنه يفسر أكثر .

إذا كان الأمر كذلك ، فإن المبادرة الفردية - الضغط من الداخل ، البحث عن الامكانيات الجديدة ، عن حريات جديدة ، والنشاط الذي ينشد تحقيق هذه الامكانيات - ستكون أكثر فعالية من الضغط الانتخابي من الخارج الذي يؤدي إلى التخلص من الأفراد الأضعف وإلى تقليص الحرية حتى للأقوى .

سأمتُ جدلاً طوال هذه الملاحظات بالضغط الناشئ عن زيادة تعداد العشيرة . و يبدو لي الآن أن مشكلة تفسير نظرية داروين للتطور من خلال الانتخاب الطبيعي تشبه تماما مشكلة تفسير نظرية مالتوس .

والرؤية القديمة المتشائمة والتي لا تزال مقبولة تقول : إن الور الذي تلعبه الكائنات الحية في التكيف دور سلبي تماما . إنها تشكل عشيرة متباينة تماما ، يقوم فيها الصراع من أجل البقاء - المنافسة - بانتخاب الأفراد الأفضل تكيفا (عموماً) من بينها وذلك بالتخلص من غيرها . يأتي الضغط الانتخابي من الخارج .

والعادة أن نضفي تأكيداً كبيراً على حقيقة أننا نستطيع بهذا الضغط الانتخابي من الخارج أن نفسر كل الظواهر التطورية ، لاسيما ظواهر التكيف ، ثم أننا لا نفكر في أي شيء يأتي من الداخل ، اللهم إلا الطفرات ، التباين (في المستودع الجيني) .

يؤكد تفسيري التفاولي الجديد (مثل بيرجسون) على نشاط كل الكائنات الحية . كل الكائنات منشغلة تماماً بحل المشاكل . وأول مشاكلها هو البقاء . لكن هناك مشاكل ملموسة لا تحصى تنشأ عن الأوضاع البالغة التباين . من بين أهم المشاكل البحث عن ظروف حياتية أفضل : عن حرية أكبر ؛ عن عالم أفضل .

وتبعاً لهذا التفسير التفاولي ، نقول إنه من خلال الانتخاب الطبيعي ، ومن خلال (ما قد نفترضه) من ضغط انتخابي خارجي ، يبرز ضغط انتخابي داخلي قوي في مرحلة مبكرة جداً ؛ ضغط انتخابي تمازسه الكائنات الحية على البيئة . يُفصح هذا الضغط الانتخابي عن نفسه في صورة نوع من السلوك لنا أن نفسره على أنه بحث عن موطن إيكولوجي جديد ، وقد يكون أحياناً تشييد موطن إيكولوجي جديد .

يُنْتِج هذا "الضغط من الداخل" اختياراً للمواطن ، نعني صوراً من السلوك لنا أن نعتبرها اختياراً لأساليب الحياة والوسط البيئي . وعلينا أن نأخذ هذا على أنه يشمل اختيار الأصدقاء ، وتبادل المنفعة ، وفوق كل شيء (وربما كان هذا هو الأهم من وجهة البيولوجيا) اختيار القرين ، وتفضيل أنواع معينة من الطعام ، لاسيما ضوء الشمس .

لدينا إذن ضغط انتخابي داخلي ؛ والتفسير التفاولي يعتبر أن لهذا الضغط الانتخابي الداخلي أهمية لا تقل عن أهمية الضغط الانتخابي الخارجي : الكائنات تبحث عن موطن جديدة ، حتى أن تكايد نفسها أي تغير عضوي ؛ ثم إنها تَطْلُرُ فيما بعد نتيجة لهذا الضغط الانتخابي الخارجي ، الضغط الانتخابي للموطن الذي اختارته بنشاط .

و لقد نقول إن هناك دائرة ، أو بالأحرى تفاعلات لولبية بين الضغط الانتخابي الخارجي والداخلي ، والسؤال الذي تختلف إجابته بين التفسيرين هو هذا : أية أنشطة في هذه الدائرة (أو اللوالب) هي النشطة ، وأيهما هي السلبية ؟ تحدد النظرية القديمة موضع النشاط في الضغط الانتخابي الخارجي ، وتحدد النظرية الجديدة في الداخلي : الكائن هو الذي يختار ، هو النشاط . و لقد يقال إن كلاً من التفسيرين

إيديولوجيًا ، هما تفسيران إيديولوجيان لنفس المحتوى الموضوعي . لكننا نستطيع أن نسأل : هل هناك ما يمكن أن يُفسَّر بواحد من التفسيرين أفضل من الآخر ؟ *

أنا اعتقد هذا ، ولقد أضف ، في اختصار ، بانتصار الحياة على الوسط البيئي غير الحي . إن الحقيقة الجوهرية هي ما يلي : كانت هناك ، كما يفترض معظمنا - نظريا بالطبع - ، خلية بدائية عنها تنامت الحياة بالتدريج . و أفضل تفسير لهذا لدى البيولوجيا التطورية الداروينية هو الفرض بأن الطبيعة قد عملت على الحياة بإزميل متهور الوحشية ، قام بعد ذلك بنحت كل تكيف حي مدّش .

سأشير إلى حقيقة واحدة تناقض هذه النظرية : الخلية البدائية لا تزال حية .

نحن جميعا هذه الخلية البدائية . ليس هذا من قبيل المجاز أو التصوير الذهني، إنما هو الحقيقة حرفيا .

أود أن أقدم تفسيراً مختصراً جداً لهذا . هناك احتمالات ثلاثة بالنسبة لآية خلية : أن تموت ، أو أن تنقسم ، أو أن تُدمج : تتحد مع خلية أخرى ، وهذا أمر يسبب الانقسام دائما . والانقسام أو الاندماج لا يعني الموت ؛ إنه عملية تكاثر ، تحولُ خلية حية واحدة إلى خليتين هما واقعا كالخلية الأصلية . إنهما سويا الاستمرارُ الحي للخلية الأصلية . بزغت الخلية البدائية إلى الوجود منذ بلايين السنين ، وبقيت الخلية البدائية في صورة ترليونات الخلايا . وهي لا تزال تحيا في كل واحدة من كل الخلايا الحية اليوم . وكل الحياة ، كل ما عاش منذ الأزل ، وكل ما يحيا اليوم ، هو نتيجة انقسامات الخلية البدائية . كلها يتألف إذن من الخلية البدائية التي لا تزال تحيا . هذه قضايا لا يستطيع أى بيولوجى أن يجادل فيها ، ولن يجادل فيها بيولوجى . إننا جميعا تلك الخلية البدائية ، بالمعنى الذى أكون أنا فيه نفس الشخص الذى كنته من ثلاثين عاما ، بالرغم من أننا قد لا نجد ذرة واحدة فى جسدى اليوم كانت موجودة بجسمى فى ذلك الحين .

بدلاً من صورة البيئة التى تهاجمنا " بالناب و المخب " ، أرى بيئة نجح كائن صغير نقيى فى البقاء بها وفى قهر و تحسين عالمه . فإذا كان ثمة صراع إذن بين

الحياة والبيئة ، فلقد انتصرت الحياة . إننى أعتقد أن هذه الفكرة المنقحة بعض الشيء للدارونية تقود إلى رؤية مختلفة تماماً عن رؤية الايديولوجيا القديمة ، أعنى إلى رؤية تقول إننا نحيا فى عالم أصبح أكثر تناغماً مع الحياة ، وأكثر ملاسة للحياة ، بسبب نشاط الكائنات الحية وبحثها عن عالم أفضل .

لكن ، من منا يود أن يقبل هذا ؟ إننا جميعاً نعتقد اليوم فى الأسطورة المُنقحة القائلة برداوة العالم كله والمجتمع ، تماماً مثلما حدث مبكراً عندما اعتقد كل فرد فى ألمانيا والنمسا فى هايديجر وهتلر ، وفى الحرب ، لكن الاعتقاد الضالّ فى الرداوة هو فى ذاته ردىء : إنه يثبط همة الشباب ويدفعهم مضللّين إلى الشكوك وإلى اليأس ، بل وحتى إلى العنف . وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد الضالّ هو فى الأساس سياسى ، إلا أن التفسير الدارونى القديم قد أسهم فيه .

ثمة دعوى فى غاية الأهمية تشكل جزءاً من الايديولوجيا التشاؤمية ، وهى أن تَكَيفُ الحياة مع البيئة وكل ما ظهر عبر ملايين السنين من اختراعاتها (أراهة) رائدة (رائعة) ، الاختراعات التى لم تتمكن حتى الآن من بعضها فى المعمل ، كلها ليست اختراعات على الإطلاق ، وإنما هى نتاج الصدفة البهيمية . يدّعون أن الحياة لم تتبكر شيئاً البتة ، أن الأمر هو مجرد آلية طفرات الصدفة البهيمية والانتخاب الطبيعى . والضغط الداخلى للحياة ليس سوى تكاثر ذاتى . وكل ما عدا ذلك ينشأ من خلال صراعنا ، صراعنا الأعمى ، ضد بعضنا بعضاً ضد الطبيعة . ثمة أشياء (رائعة فى رأيى) - مثل استخدام أشعة الشمس كطعام - ليست سوى نتيجة للصدفة .

إننى أؤكد أن هذا مرة أخرى ليس سوى إيديولوجيا ، وأنه بالفعل جزء من الايديولوجيا القديمة . تنتمى إلى هذه الايديولوجيا - على الذُكر - أسطورة الجين الأثنائى (فالجينات لا تعمل ولا تحيا إلا بالتعاون) ، وكذا الدارونية الاجتماعية العائدة إلى الحياة التى تُعرَض الآن على أنها " بيولوجيا اجتماعية " جديدة ساذجة الحثانية .

أود الآن أن أجمع أهم النقاط الأساسية للايديولوجيتين القديمة والحديثة :

١- **القديمة** : يعمل الضغط الانتخاى من الخارج عن طريق القتل :
الازالة ، البيئة إذن معادية للحياة .

الحديثة : يشكل الضغط الانتخاى الداخلى البحث عن بيئة أفضل ، عن مواطن أفضل ، عن عالم أفضل . إنه مع الحياة إلى أقصى مدى . الحياة تحسن البيئة للحياة ، هي تجعل البيئة أكثر ملاءمة للحياة (وأكثر حميمية للإنسان) .

٢- **القديمة** : الكائنات سلبية تماما ، لكنها تنتخب في نشاط .

الحديثة : الكائنات نشطة : هي مشغولة يوماً بحل المشاكل ، الحياة تتوقف على حل المشاكل . والحل كثيرا ما يكون اختياراً أو تشييد مواطن إيكولوجى جديد . والكائنات ليست فقط نشطة ، إنما يتزايد نشاطها باستمرار (إن محاولة إنكار النشاط البشرى - كما يفعل الحتميون - هو أمر ظاهر التناقض ، لاسيما بالنسبة إلى نشاطنا الذهنى النقدى) .

إذا كانت الحياة الحيوانية قد بدأت فى البحر - كما قد نفترض - فستكون بيئتها الأولى من نواحي عديدة جيدة التماثل . ورغم ذلك فقد تطورت الحيوانات (باستثناء الحشرات) إلى فقاريات قبل أن تتحرك إلى اليابسة . كانت البيئة الجديدة هي الأخرى ملائمة للحياة وقليلة التباين نسبيا ، لكن الحياة نفسها قد تفرعت إلى عدد هائل غير متوقع من الأشكال المختلفة .

٣- **القديمة** : الطفرات مسألة صلبة بحتة .

الحديثة : نعم ، ولكن الكائنات تبتكر طول الوقت أشياء رائعة تُحسّن بها الحياة . الطبيعة و التطور و الكائنات الحية كلها مبتكرة . إنها جميعا تعمل ، كمبتكرين ، بنفس الطريقة التى تعمل بها : مستخدمة طريقة التجربة و إزالة الأخطاء .

٤- القديمة : إننا نحيا فى بيئة مادية يغيرها التطور عن طريق القتل الوحشى .

الحديثة : لا تزال الخلية الأولى تحيا بعد بلايين السنين ، حتى لنجد منها الآن نسخا بالبلايين . هيثما . ننظر نجدها . جعلت من أرضنا جنة و حولت الجو بالنباتات الخضراء . صنعت لنا أعينا وفتحتها لترى السماء الزرقاء و النجوم . إنها تفرح .

(5)

أتحول الآن إلى العالم الثانى .

يصطبح التحسينات فى الكائن الحى و بيئته اتساعاً و تحسين فى وعى الحيوان . حل المشاكل ، الابتكار ، ليس أبدأ فعلاً واعياً بالكامل . إنه يتجرّ دائماً عن طريق التجربة و الخطأ : عن طريق الاختبارات و إزالة الأخطاء ، نعى عن طريق التفاعل بين الكائن الحى ووسطه البيئى . وفى أثناء هذا التفاعل يتدخل الوعى أحيانا . ربما كان الوعى (العالم الثانى) منذ بداياته الأولى وعى تقييم و تمييز ، وعى حل المشاكل . قلت عن الجزء الحى من العالم الفيزيقي (العالم الأول) أن كل الكائنات فيه تقوم بحل المشاكل ، وفرضى الأساسى بالنسبة للعالم الثانى هو أن نشاط الجزء الحى من العالم الأول لحل المشاكل قد تسبب فى بزوغ العالم الثانى ، عالم الوعى . لكنى لا أعنى بهذا أن الوعى يقوم بحل المشاكل طول الوقت - كما ذكرت بالنسبة للكائنات . على العكس من ذلك . تنشغل الكائنات بحل المشاكل يوماً بعد يوم ، لكن للوعى مهام أخرى غير حل المشاكل ، إن يكن هذا هو أهم وظائفه البيولوجية . إن فرضى هو أن

المهمة الأصلية للوعي كانت هي توقع النجاح أو الفشل في حل المشاكل ، ثم إخطار الكائن بالإشارة - في صورة سعادة أو ألم - بما إذا كان يمضي في الطريق الصحيح أو الفاطئ نحو حل المشكلة (المفروض أن تفهم كلمة " الطريق " هنا بمعناها الحرفي ، كما هو الحال بالنسبة للأميبيا ، لتعني الاتجاه المادي لطريق الكائن الحي) . ومن خلال خبرة السعادة و الألم يقوم الوعي بمساعدة الكائن في رحلته للكشف ، وفي عمليات تعلمه . وعلى هذا فإن الوعي يتدخل في كثير من آليات الذاكرة ، التي لا يمكن - لأسباب بيولوجية أيضا - أن تكون كلها واعية . من المهم في اعتقادي أن ندرك أنه من غير الممكن أن تكون معظم آليات الذاكرة واعية ، وإلا تداخلت مع بعضها بعضا . لهذا السبب بالتحديد توجد ثمة وقائع واعية تنتسب كثيراً إلى أخرى لا واعية - وهذا أمر يمكن أن ندرك أنه يكاد يكون بديهيا .

لهذا السبب كان لا مناص من ظهور مجال من اللا شعور يرتبط جذريا بهذان الذاكرة ، يحمل قبل أي شيء آخر خريطة ما لا شعورية للوسط البيئي ، لموطننا البيولوجي المحلي . وتنظيم هذه الخريطة وما تحمله من توقعات ، وما يعقبه من صياغات لغوية لهذه التوقعات (نعتني النظريات) هي مهمة الجهاز المعرفي ، الذي يحمل إذن نواحي واعية وأخرى لا واعية تتفاعل مع العالم المادي ، العالم الأول ، الخلايا ؛ وفي الإنسان ، مع المخ .

وعلى هذا فإنني لا أعتبر أن العالم الثاني هو ما وصفه ماخ بأنه الاحساسات ، الاحساس البصري ، الاحساس السمعي ... الخ . إنني اعتبر هذه جميعا محاولات فاشلة تماما لوصف أو تصنيف خبراتنا المتباينة تصنيفا نظاميا ، لنصل بهذه الطريقة إلى نظرية للعالم الثاني .

إن نقطة البدء الأساسية لدينا لابد أن تكون مسألة : ما هي الوظائف البيولوجية للوعي ، وأي هذه الوظائف هي الأكثر جوهرية . لابد لنا أيضا أن نسال : كيف نبترك حواسنا أثناء البحث النشط عن المعلومات عن الدنيا : كيف نتعلم فن اللبس ، كيف ننمي الانتحاء الضوئي و الرؤية و السمع . هكذا تواجهنا مشاكل جديدة ، فستجيب

بتوقعات جديدة وبنظريات جديدة عن البيئة . من هنا يبرز العالم الثانى من خلال التفاعل مع العالم الأول .

(هناك إذن بالطبع مشكلة إضافية هى مشكلة اكتشاف إشارات للأفعال السريعة : وتلعب حواسنا دورا هاما فى هذا) .

(٦)

سأعود حالا إلى العالم الأول والعالم الثانى ، لكنى أود أولاً أن أقول بضع كلمات عن بداية العالم المادى ، العالم الأول وعن فكرة النشوء " الطارىء " التى أود أن أقدمها بمساعدة فكرة الطور .

إننا لا نعرف كيف ظهر العالم إلى الوجود ، ولا نعرف ما إذا كان قد ظهر . لو كانت نظرية الانفجار الكبير صحيحة ، فربما كان الضوء هو أول ما ظهر فى الوجود ، وتكون جملة " فليكن الضوء " هى أول مراحل خلق العالم . لكن هذا الضوء الأول لابد أن كان ذا موجة قصيرة ، أقصر كثيرا من منطقة الضوء فوق البنفسجى ، بحيث لا يراه الانسان . بعده ظهرت الالكترونات والنيوترونات ، كما يخبرنا الفيزيائيون . ووراها جاءت أول النوايا الذرية - نوايا الايدروجين والهليوم فقط : كانت درجة الحرارة أعلى من أن تتكون ذرات .

تأملنا : لنفرض أن نفترض وجود عالم أول غير مادى أو قبل - مادى . فإذا قبلنا نظرية اتساع العالم بعد الانفجار الكبير (وهذا ، فى رأى أمر مشكوك فيه) فمن الممكن القول إن العالم بسبب الاتساع قد أخذ يبرد بالتدريج ، ليصبح ، رويدا رويدا " ماديا " ، بالمعنى الذى نقول به الفلسفة المادية القديمة .

ربما أمكننا أن نميز عددا من الأطوار فى عملية التبريد هذه :

الطور الصفرى : لم يكن هنا غير الضوء ، ولم يكن بعد ثمة إلكترونات أو أى نوايا ذرية .

الطور ١ : فى هذا الطور وجدت الالكترونات وغيرها من الجسيمات الأولية ، بجانب الضوء (الفوتونات) .

الطور ٢ : هنا ظهرت أيضا نوايا الهيدروجين ونوايا الهليوم .

الطور ٣ : فى هذا الطور وجدت أيضا الذرات : نرات الهيدروجين (لكن لا جزيئات) و نرات الهليوم .

الطور ٤ : بالإضافة إلى الذرات ظهرت الآن الجزيئات ، ومن بينها جزيئات غاز الايدروجين ثنائية الذرة .

الطور ٥ : وُجد فى هذا الطور ، مع أشياء أخرى ، الماء فى صورته السائلة .

الطور ٦ : فى هذا الطور وُجدت - ضمن أشياء أخرى - وبشكل نادر جدا فى البداية ، بلورات الماء ، تعنى الجليد فى الصورة المتباينة المدهشة لرقائق الثلج ، لتظهر أيضا فيما بعد أجسام صلبة متبلرة مثل الكتل الجليدية ، ثم بلورات أخرى بعد فترة .

ونحن نحيا فى الطور السادس ، نعنى أن بعالمنا مناطق محلية بها أجسام صلبة ومعها بالطبع أيضا سوائل وغازات ، ويعيدا عنا هناك أيضا بالطبع مناطق شاسعة حرارتها أعلى من أن توجد غازات جزيئية .

(٧)

إن ما نسميه حياة لا يمكن أن يبرز إلى الوجود إلا بعد أن تبرد للحد الكافى منطقةً بالعالم بالطور ٦ - على ألا تكون أبعد من اللازم . من الممكن أن نعتبر الحياة طوراُ استثنائيا جدا داخل الطور ٦ : إن الوجود المتزامن للمادة فى صور غازية وسائلة وصلبة ، أمر ضرورى لما نسميه حياة ، وبالمثل أيضا الحالة الغروية التى تقع فى مكان ما بين الحالة السائلة والحالة الصلبة . تختلف المادة الحبة عن التراكيب

المادية غير الحية المشابهة (ظاهرياً) بنفس الطريقة التي يختلف بها طوران من الماء :
مثلاً الصورة السائلة و الصورة الغازية للماء .

و الملمح المميز لهذه الأطوار المعتمدة على الحرارة هو أن : أكمل الاختبارات على أى من الأطوار ، أبدأ لن يمكن أكبر العلماء الطبيعيين من التنبؤ بخصائص الطور التالي أو ما بعده : فإذا ما قام أعظم المفكرين بحصص الذرات المعزولة دون أن يتوفر له سوى الطور ٣ - حيث الذرات فقط و لا جزيئات - فلن يتمكن - كما نفترض - مهما دقَّ فحصه لهذه الذرات أن يستنبط عالم الجزيئات التالي . كما أن أدق الاختبارات على البخار فى الطور ٤ لن يسمح له بالتنبؤ بالخصائص الجديدة تماماً للسائل : كخصائص الماء ، أو الثروة من صور بلورات الثلج - دك من الكائنات بالغة التعقيد .

و الخصائص كمثّل الغازية و السائلة و الصلبة تنبى (بالنظر إلى طبيعتها التى لا يمكن التنبؤ بها) خصائص "طارئة" . والواضح أن صفة " حى " هى من هذه الخصائص . وهذا لا ينقل لنا الشئ الكثير ، وإن كان يقترح بالفعل تناظراً مع أطوار الماء .

(٨)

لنا إذن أن نفترض أن الحياة طارئة ، كالوعى - و مثلها أيضاً ما أسميه العالم الثالث .

إننى أظن أن أوسع الخطوات الطارئة التى خطتها الحياة و الوعى هى ابتكار اللغة البشرية . لقد قادت هذه بلا شك إلى خلق الجنس البشرى .

و اللغة البشرية ليست فقط مجرد تعبير عن النفس (١) ، أو مجرد وسيلة إشارية (٢) ، فالحيوانات هاتان المهارتان أيضاً . لا ولا هى مجرد مجموعة من الرموز ، فهذه هى الأخرى - حتى الطقوس منها - موجودة فى الحيوانات أيضاً . أما الخطوة الواسعة التى نتج عنها تطويرً للوعى غير مسبق فهى ابتكار العبارات

الوصفية (٣) (أو " الوظيفة التمثيلية " لكارل بوهلر) : العبارات التى تصف مسألة موضوعية قد تناظر أو لا تناظر الوقائع ، نعى عبارات قد تكون صادقة أو كاذبة . وهذه الوظيفة هى الملمح غير المسبوق فى اللغة البشرية .

هنا يكمن الفارق بين لغتنا و لغة الحيوانات . ربما أمكننا أن نقول عن لغة النحل إنها اتصالات صحيحة ، إلا - ربما - عندما يقوم عالم بتضليل نحلة . وقد نجد الاشارات المضلة أيضا بين الحيوانات : فأجنحة الفراشات على سبيل المثال قد تتخذ مظهر الأعين . لكننا نحن البشر ، وحدنا ، من اتخذ التدابير للتحقق من الحقيقة الموضوعية ، و ذلك عن طريق الحجج النقدية . هذه هى الوظيفة الرابعة للغة ، الوظيفة الجدلية (٤) .

(٩)

إن ابتكار اللغة البشرية الوصفية (التى يسميها بوهلر : التمثيلية) قد مكنتنا من خطوة أخرى إلى الأمام ، من ابتكار جديد : ابتكار النقد ، ابتكار " الاختيار الواعى " ، الانتخاب الواعى للنظريات ، بديلاً عن انتخابها الطبيعى . وعلى هذا ، فمعظمنا تتجاوز المادية ذاتها ، فلنا أن نقول إن الانتخاب الطبيعى يتجاوز ذاته . إن هذا يقود إلى لغة تحوى تعبيرات صحيحة وكاذبة ، لتقود هذه إذن إلى ابتكار النقد ، إلى بزوغ النقد ، ومن ثم إلى طور جديد من الانتخاب : يقوم الانتخاب الثقافى النقدى بتوسيع الانتخاب الطبيعى ، ويتجاوزه جزئياً . وهذا الانتخاب الثقافى النقدى يوفر لنا وعياً يسمح لنا بمقالة نقدية لأخطائنا : نستطيع واعين أن نعثر على أخطائنا وأن نتخلص منها ، يمكننا أن نحكم بأن نظرية ما تفضل أخرى . وهذه فى رأى هى النقطة الحاسمة . هنا يبدأ ما نسميه " المعرفة " فى ذلك العنوان الذى طُلب منى أن أحاضر فيه : المعرفة البشرية . ليس ثمة معرفة دون نقد عقلى ، نقد فى خدمة البحث عن الحقيقة . ليس للحيوانات معرفة بهذا المعنى . صحيح أنها تعرف أشياء كثيرة - الكلب يعرف سيده . لكن ما نسميه المعرفة - لاسيما أهم أنواع المعرفة : المعرفة العلمية - إنما يتوقف على النقد العقلى . هذه إذن هى الخطوة الحاسمة ، الخطوة التى

ترتكز على ابتكار العبارات الصحيحة أو الخاطئة . وهذه هي الخطوة التي أقترح أنها تشكل أساس العالم الثالث ، أساس الثقافة البشرية .

(١٠)

يتراكب العالم الثالث مع العالم الأول ، فالعالم الثالث على سبيل المثال يضم الكتب ، و هو يحتوى على عبارات ، هو يشمل فوق كل شيء اللغة البشرية . وهذه كلها - أيضا - أشياء ، أشياء فيزيقية ، أحداث ، تقع فى العالم الأول . قد يكون لنا أن نقول إن اللغة تتألف من تصرفات ترتبط بالتراكيب العصبية ، ومن ثم فهي شيء مادي ، تتألف من عناصر من الذاكرة ، من الذكريات ، من التوقعات ، من سلوك مكتسب و مكتشف ، ومن الكتب . أنت تستطيع أن تسمع محاضرتى الآن بسبب الصوتيات : أنا أثير ضجة ، وهذه الضجة هي جزء من العالم الأول .

أحب الآن أن أوضح أن هذه الضجة قد تكون أكثر من مجرد صوتيات . إن الجزء منها الذى يتجاوز العالم الأول الذى أستخدمة ، يشكل بالتحديد ، ما أسميته العالم الثالث ، سوى أنه لم يلحظ حتى الآن إلا لما . (لا يسمح لى الوقت - بكل أسف - أن أتحدث عن تاريخ العالم الثالث ، على أنك تستطيع أن تراجع كتابى "المعرفة الموضوعية" ، الفصل الثالث ، الجزء الخامس) . أود أن أحاول تفسير النقطة الرئيسية ، أعنى الجزء اللامادى ، الوجه اللامادى للعالم الثالث ، أو الوجه المستقل للعالم الثالث ، كما يمكن أن نسميه : ما يمتضى لأبعد من العالمين الأول والثانى . أحب فى نفس الوقت أن أوضح أن الوجه اللامادى للعالم الثالث لا يلعب فقط دوراً فى وعينا - بدوره فيه رئيسى - ولكنه واقعى ، بصرف النظر حتى عن العالمين الأول والثانى . يمكن أن يكون للوجه اللامادى (واللواعى) للعالم الثالث - كما أمل أن أوضح - أثر على وعينا ، وعلى العالم المادى (الأول) من خلال وعينا .

و على هذا فإننى أود أن أناقش تفاعل - أو إن شئت حلزونة - الاليات الارتجاعية بين العوالم الثلاثة و ما ينشأ عنها من تعزيز متبادل . كما أحب أن أبين أن شمة شيئاً لا مادياً هنا ، هو محتوى تعبيراتنا ، محتوى حججنا - فى مقابلة الصياغات

الصوتية أو المكتوبة (ومن ثم المادية) لهذه التعبيرات و الحجج . إن الموضوع أو المحتوى هو ما يهتما حيثما استخدمنا اللغة بمعناها الانسانى الحقيقى . إن ما ينتمى إلى العالم الثالث هو محتوى الكتاب قبل كل شيء ، لا شكله الفيزيقي .

إليك حالة بسيطة بالغة البساطة تبين بوضوح أهمية فكرة المحتوى : مع تطور اللغة البشرية ظهرت الأعداد ، للعد ، بالكلمات " واحد " ، " اثنان " ، " ثلاثة " ... الخ . هناك لغات ليس بها إلا الكلمات " واحد " ، " اثنان " ، " كثير " ؛ وهناك أخرى ليس بها سوى " واحد " ، " اثنان " ... حتى " عشرين " وبعدها " كثير " . ثمة لغات - كلفنتا - ابتكرت طريقة تسمح بأن نبدأ العد من أى رقم ؛ معنى طريقة ليست فى جوهرها متناهية ، وإنما هى غير مقيدة ، بمعنى أننا نستطيع من ناحية المبدأ أن نتجاوز أى رقم بإضافة رقم آخر إليه . إن هذا واحد من أعظم الابتكارات التى نشأت لسبب وحيد هو ابتكار اللغة : طريقة بناء تتابع لا ينتهى ، من أعداد أكثر وأكثر . من الممكن صياغة تعليمات تشكيل مثل هذا التتابع لغويا أو فى برنامج كمبيوتر ، ومن الممكن إذن أن توصف كشيء عيى . لكن اكتشفنا أن متوالية الأعداد الطبيعية لانهائية (فى صميمها) هو أمر تجريدى تماما ، لأن هذه المتوالية اللانهائية لا يمكن أن تجعل لحظية ، بصورة عينية ، لا فى العالم الأول ولا فى العالم الثانى . إن المتوالية اللانهائية من الأعداد الطبيعية هى "شيء تخيلى خالص " ، أو ، كما يقولون : إنها نتاج خالص للعالم الثالث ، لأنها تنتمى فحسب إلى ذلك الجزء المجرد من العالم الثالث المؤلف من عناصر تفكر فيها فعلا ، ولكنها لم تجعل لحظية بصورة عينية لا فى تفكير ولا فى أعداد فيزيقية عينية ، ولا فى برامج كمبيوتر . وقد يمكننا القول إن اللانهائية (الكامنة) لمتوالية الأعداد الطبيعية ليست ابتكارا ، بل هى كشف . إننا نكتشفها كإمكانية ، كخصيصة غير مقصودة لمتوالية ابتكرناها .

بنفس الشكل نكتشف خصيصة الأعداد : " الزوجية " و " الفردية " ؛ و " القابلة للقسمة " و " الصماء أو الأولية " . كما نكتشف مشاكل مثل مشكلة اقليدس : هل متوالية الأعداد الصماء لا متناهية أم هى متناهية (كما تقترح النذرة المتزايدة للأعداد الصماء الكبيرة) ؟ كانت هذه المشكلة محجوبة تماما - إن جاز هذا التعبير ؛ لم تكن حتى فى العقل اللاواعى ، كانت ببساطة غير موجودة عندما ابتكرنا النظام

العددي . أم تراها كانت موجودة ؟ لو انها كانت كذلك فلا بد أن كانت بمعنى تخيلي مجرد خالص ، نقصد بالمعنى التالي : إنها كانت مخبوءة بالنظام العددي الذي شيدناه ، لكنها كانت هناك دون أن يدركها أحد ، لم تكن مخبوءة في لا وعي هذا الشخص أو ذاك ، ودون أن تترك أى أثر فيزيقي خلفها . ليس ثمة كتاب يمكن أن نقرأ فيه عنها . لم تكن إذن موجودة فيزيقيا . لم تكن أيضا موجودة بالنسبة للعالم الثاني . لكنها كانت هناك كمشكلة لم تُكتشف بعد ، إن تكن قابلة للاكتشاف : هي مثال نموذجي لمشكلة تنتمي فحسب إلى الجزء المجرد الخالص من العالم . وعلى الذكر ، لم يقد اقليدس فقط باكتشاف المشكلة ، إنما قام أيضا بحلها . لقد وجد اقليدس دليلاً على ضرورة أن يوجد دائما عدد أصم آخر بعد كل عدد أصم ، الشيء الذي يعنى أن تتابع الأعداد الصماء لا متناه . إن هذه القضية تصف وضعا هو بوضوح تجريدي خالص : هو أيضا ينتمي إلى الجزء التجريدي الخالص من العالم الثالث .

(١١)

هناك أيضا الكثير من المشاكل المرتبطة بالأعداد الصماء التي لم تجد حلا ، مثل مشكلة جولديباخ : هل كل عدد أولي يزيد على ٢ هو حاصل جمع عددين صمابين؟ قد يكون لمثل هذه المشكلة حل ايجابي أو حل سلبي ، وقد تكون مشكلة بلا حل . وكونها مما لا حل له أمر قد يحتمل برهانا وقد لا يحتمل . بدأ تظهر مشاكل جديدة .

كل هذه مشاكل واقعية بمعنى أن لها أثارا ، إن لها فوق كل شيء أثرا على العقل البشري . فقد يرى الشخص المشكلة أو يكتشفها ثم يحاول حلها . إن إدراك المشكلة ومحاولة حلها يشكل نشاطا للوعي ، للعقل البشري ؛ ثم إن هذا النشاط قد نشأ أيضا عن المشكلة ، عن وجود المشكلة . وقد ينتج عن حل المشكلة نشر بحث ، ومن ثم فإن مشكلة العالم الثالث المجردة قد تتسبب (عن طريق العالم الثاني) في تشغيل أضخم المطابع . كتب اقليدس حله للمشكلة الخاصة بالأعداد الصماء . كان هذا عملا فيزيقيا له نتائج عديدة . ولقد أعيد نشر برهان اقليدس في الكثير من كتب المراجع ؛ نعنى في أشياء مادية . وهذه وقائع في العالم الأول .

طبيعى أن الوعى ، أى العالم الثانى ، يلعب الدور الرئيسى فى السلاسل العلّية التى تقود من المشكلة التجريدية إلى العالم الأول . وعلى قدر رؤيتى فإن الجزء المجرد من العالم الثالث ، عالم المحتوى المجرد غير الفيزيقي ، الذى هو العالم الثالث الفعلى المحدد ، هذا العالم لم يسبب أبداً أثراً مباشراً على العالم الأول - ولا حتى بمساعدة الكمبيوتر . فالوعى ، العالم الثانى ، دائماً ما يصوغ الرابطة . (ربما تُغيّر هذا يوماً) . إننى اقترح أننا نتحدث عن " العقل " عندما نشير إلى الوعى - فى دوره التفاعلى مع العالم الثالث .

إننى اعتقد أن الوساطة التى يقوم بها العقل مع قاطنى العالم الثالث تؤثر فى ، وتشكل ، حياتنا الواعية و اللاواعية بطريقة قاطعة . هنا ، فى التفاعل بين العالم الثانى و العالم الثالث ، يكمن مفتاح فهم الفرق بين الوعى البشرى والحيوانى .

(١٢)

لتلخيص ما سبق يمكن أن نقول إن العالم الثالث - لاسيما الجزء منه الذى تخلقه اللغة البشرية - هو من نتاج وعينا ، عقلنا . هو مثل اللغة البشرية من ابتكارنا . لكن هذا الابتكار شئ خارجى بالنسبة لنا ، خارج جلدنا (خارج جسدنا) . إنه شئ موضوعى مثل كل ابتكارتنا . ومثل كل ابتكارتنا فهو يخلق مشاكله الخاصة ، التى تعتمد علينا بالرغم من استقلالها . (تذكّر التحكم فى النار ، أو ابتكار العربية ذات المحرك) . وهذه المشاكل مشاكل غير متعمدة و غير متوقعة . إنها نتائج نموذجية غير متعمدة لعملنا ، تؤثر بدورها علينا .

هكذا يظهر العالم الثالث الموضوعى ، المجرد ، المستقل ، الذى هو فوق ذلك واقعى وفعال .

و الرياضيات مثال قد لا يكون نموذجيا تماما ، إن يكن رغم ذلك لافتا للنظر . إنها يوضح من صنعنا ، من ابتكارنا . ورغم ذلك فمن المؤكد أن الرياضيات تقريبا موضوعية ، وهى فى نفس الوقت مجردة : إنها عالم كامل من المشاكل والطول ، لا نبتكرها نحن ، وإنما نكتشفها .

وعلى ذلك فإن من تَفَكَّرُوا فى وضع الرياضيات قد وصلوا على الأغلب إلى رأيين . ولدينا فى الواقع فلسفتان للرياضيات :

(١) *الرياضيات من صنع الانسان* ، لأنها تعتمد على حدسنا ؛ أو هى من بئنا ؛ أو هى من ابتكارنا (الحدسية ، البنائية ، الموضعية) .

(٢) *الرياضيات مجال يوجد موضوعيا دون حاجة لأحد* . إنه مجال من الحقائق الموضوعية ثرى ثراء لا نهائيا ، لا نخلقه نحن ، وإنما نواجهه موضوعيا . وفى مقدورنا اكتشاف أكثر من عدد محدود من هذه الحقائق (عادة ما يوصف هذا المفهوم عن الرياضيات : " بالأفلاطونية ") .

وقفت هاتان الفلسفتان حتى الآن فى تعارض مباشر مع بعضهما بعضا ، لكن نظرية العالم الثالث تبين أن كليهما صحيح : إن المتوالية اللانهائية للأعداد الطبيعية (على سبيل المثال) هى ابتكارنا اللغوى ، مواضعتنا ، تشكيلنا ، لكن الأعداد الصماء ومشاكلها ليست كذلك : إنها نكتشف هذه فى عالم موضوعى ، ابتكرناه فى الحق أو خلقناه ، لكنه (مثل كل الابتكارات) أصبح موضوعيا منفصلا عین صنعوه ومستقلا عن إرادتهم : أصبح " مستقلا " ، " تخيليا خالصا " : أصبح " أفلاطونيا " .

إن يكون ثمة شجار ، من وجهة نظر العالم الثالث ، بين فلسفتي الرياضيات . يبقى على الأكثر الخلاف فيما إذا كان أحد الموضوعات الرياضية من صنع الانسان (كمثل المتوالية اللانهائية من الأعداد أو مُشْتَمَل فئات النظرية الشكلية للفئات) . أم أن علينا أن تواجه هذا المجال كجزء من العالم الموضوعى . لكننا عرفنا منذ عام ١٩٦٣ على الأقل (بول كوهين) أن النظرية الشكلية للفئات هى أيضا من صنع الانسان .

ولقد عرفنا من زمان طويل أنه حتى الرياضيين غير معصومين من الخطأ ، وأننا نستطيع أن نفند نظرياتهم ، لكننا لا نستطيع دائما أن نثبتها .

حاولت أن أفسر العالم الثالث . و أصل الآن إلى الجزء الثالث و الاخير من محاضرتي : عن صياغة الواقع .

٣- عن صياغة الواقع

(١)

إن التفاعل بين العالم الأول و الثاني و الثالث هو ما يمكن اعتباره صياغة الواقع : التفاعل الذى يتألف من آليات استرجاعية مركبة ، والذى بداخله نعمل ، مستخدمين طريقة التجربة و الخطأ . نعنى أننا نتدخل و اعين فى هذا الطرزون من الآليات الاسترجاعية . نحن - العقل البشرى ، أحلامنا ، أهدافنا - صنّاع العمل ، صنّاع المنتج ، ونحن نتشكل فى نفس الوقت بما نصنع . إن هذا فى الحقيقة هو العنصر الخلاق فى البشرية : أننا فى عملية الابداع نحور فى نفس الوقت أنفسنا من خلال عملنا . صياغة الواقع إذن من صنعنا ، هى عملية لا يمكن فهمها دون محاولة فهم أوجهها الثلاثة ، تلك العوالم الثلاثة ، و دون محاولة فهم الطريقة التى بها تتفاعل هذه العوالم الثلاثة مع بعضها بعضا .

يتأثر هذا الطرزون من التفاعلات أو الآليات الاسترجاعية بتطوينا نظريات و بأحلامنا ، وكمثال ، هناك تشكيل ، أو خلق ، أو ابتكار طائر ليوناردو : أو ما نسميه الآن جميعا بأسم الطائرة . من المهم أن نلاحظ أن الحلم بالطيران هو الذى قاد إلى الطيران ، وليس ، كما سيقتروح و لا شك التفسير المادى للتاريخ لماركس و إنجلز ، الحلم بأن يقود هذا إلى التكسب . حلم أوتو ليلينتال (و أنا أعرف شقيقه معرفة شخصية) ، و الاخوان رايت ، وغيرهم ، بالطيران ، ثم انهم خاطروا بأرواحهم لتحقيق

الحلم ، لم يكن الأمل في الريح هو الدافع لهم ، وإنما كان الحلم بحرية جديدة - حلم توسيع موطننا الايكولوجي : لقد فقد أوتو ليلينثال حياته وهو يحاول البحث عن عالم أفضل .

يلعب العالم الثالث دوراً حاسماً في صياغة الواقع ، وفي محاولة تحقيق حلم العالم الثاني في الطيران . والعامل الحاسم هو الخطط والرسومات ، الغروض ، المحاولات ، الحوادث والاصلاحات ، باختصار منهج التجربة وازالة الاخطاء من خلال النقد .

هذا هو لولب الآلية الاسترجاعية . من داخله يلعب العالم الثاني ، بعلمائه والمبتكرين أيضاً ، دوراً كبيراً . لكن الأكثر أهمية هي المشاكل الطارئة ، بل والعالم الثالث قبل كل شيء ، من خلال أثره الاسترجاعي الدائم على العالم الثاني . يُصْلِح العالم الثالث أحمالنا على الدوام ، إلى أن نتمكن في النهاية من تحقيقها .

أوضح لي المتشائمون أن أوتو ليلينثال - طيار الطائرات الشراعية الألماني - قد حلم ، مثل ليوناردو ، بأسلوب من الطيران يشبه أسلوب الطائر . لو قُدِّرَ لهم أن يشاهدوا " الإيرياس " إذن لأصابهم الذعر !

وهذه الملاحظة صحيحة إلى المدى الذي فيه أبداً لا تتحقق أفكارنا بالطريقة التي تصورناها بالبسيط . ورغم ذلك فإن الملاحظة خاطئة . إن الأمر لا يحتاج من كل من يريد اليوم أن يطير بنفس الطريقة التي أرادها ليوناردو و ليلينثال ، سوى أن يلتحق بنادٍ للطيران الشراعي . فإذا ما كان لديه ما يكفي من الشجاعة فلن يجد في الأمر صعوبة كبيرة . ولأنك أن لدى الآخرين الذين يستخدمون الإيرياس أو بوينج ٧٤٧ ، أن لديهم أسبابهم لتفضيل هذه الطريقة في الطيران رغم اختلافها الواضح عن الطائرة الشراعية ؛ لتفضيلها عن الطيران الشراعي أو السكة الحديد أو الباكسة أو السيارة . بل إن الطيران في المقاعد الضيقة بالطائرات العملاقة قد خلق الكثير من الامكانيات الجديدة و الحريات الجديدة القيِّمة للكثير من الناس .

(٢)

ليس من شك في أن الطائرات العملاقة هي من نتائج أحلام ليوناردو ولينيتال - نتائج ربما لم تكن متوقعة . فإذا استخدمنا لغتنا و معرفتنا العلمية و تكنولوجيايتنا ، ففي مقبورنا أن نتنبأ بالنتائج المستقبلية لأحلامنا ، ورغباتنا ، وابتكاراتنا ، بشكل أفضل من تنبؤ النباتات و الحيوانات ، لكن - مؤكداً - ليس بشكل أفضل كثيراً . من المهم أن ندرك القدر الضئيل الذي نعرفه عن هذه النتائج غير المتوقعة لأفعالنا . إن أفضل وسيلة متاحة لنا لا تزال ، هي التجربة و الخطأ : تجارب كثيراً ما تكون خطرة ، ثم أخطاء قد تكون أخطر ، خطرة أحياناً على البشرية .

و الاعتقاد في يوتوبيا سياسية هو بالذات أمر خطر - ربما ارتبط هذا بحقيقة أن البحث عن عالم أفضل (مثل فحص بيثتنا) هو (إن كنتُ على صواب) واحد من أقدم و أهم غرائز الحياة جميعاً . نحن على حق في أن نؤمن بأن لنا ، و أننا نستطيع ، أن نسهم في تحسين عالمنا . لكن ، لا يجب أن نتصور أننا نستطيع أن نتنبأ بنتائج خططنا و أفعالنا ، لا يجب قبل كل شيء ، أن نضحى بأية حياة بشرية (إلا - ربما - بأرواحنا نحن ، في أسوأ الظروف) . لا و ليس لنا الحق في أن نحض الآخرين أو حتى نشجعهم على التضحية بأرواحهم ، ولا حتى من أجل فكرة ، من أجل نظرية اقتنعنا نحن بها تماماً (ربما دون مبرر معقول ، بسبب جهلنا) .

على أية حال ، إن بعضاً من بحثنا عن عالم أفضل يلزم أن يتضمن البحث عن عالم لا يُدفع فيه الآخرون إلى التضحية بأرواحهم من أجل فكرة .

(٣)

ها قد وصلت إلى نهاية محاضرتي . أود أن أضيف ملاحظة واحدة أخيرة متفائلة ، ختمتُ بها أيضاً مساهمتي في كتاب " الذات و المبح " الذي كتبته مع صديقي السيرجون إيكسلز .

حاولت أن أبين فيما سبق أن الانتخاب الدارويني وفكرتي الانتخاب الطبيعي والضغط الانتخابي، ترتبط عموماً بالصراع الضاري من أجل البقاء. وهذه ابيولوجيا لا يلزم أن تؤخذ مأخذ الجد - إلا جزئياً فقط .

لكن هذا كله قد تغير تماماً مع بزوغ الوعي البشري وبزوغ العقل وبزوغ النظريات المصاغة لغوياً . لنا أن نترك الأمر للمنافسة بين النظريات لتتخلص من غير الصالح منها . في الأزمنة الغابرة كانوا يتخلصون من معتقّ النظرية . لكننا نستطيع الآن أن ندع النظرية تموت بدلاً منا . إن الوظيفة الرئيسية للعقل وللعالم الثالث من وجهة النظر البيولوجية - من وجهة نظر الانتخاب الطبيعي - هي أن تجعل من استخدام النقد الواعي أمراً ممكناً ، ومن ثم انتخاب النظريات دون قتل مؤيديها . ولقد أصبح هذا الاستخدام غير العنيف لمنهج النقد العقلي ، أصبح ممكناً بفضل التطوير البيولوجي ؛ بفضل ابتكارنا اللغة وماتلاه من ابتكار العالم الثالث . لاشك أن الانتخاب الطبيعي - بهذه الطريقة - سيتغلب على صفته القاسية نوعاً ، أو يتجاوزها : فمع بزوغ العالم الثالث أصبح من الممكن أن ننتخب أفضل النظريات ، أفضل التكيفات ، حتى دون عنف . نستطيع الآن أن نتخلص من النظريات الخاطئة بالنقد غير العنيف . لاشك أن النقد العنيف لا يزال يُستخدم حتى الآن ، وإنما نادراً : فالنقد نشاط يتسم دائماً ببعض العنف ، لا يزال ، حتى لو دارت المعركة على الورق . لكن لم يعد ثمة دواع بيولوجية للنقد العنيف ، وإنما دواع ضده .

وعلى هذا فإن النقد نصّف العنيف السائد الآن قد يكون مرحلة انتقالية في تطوير العقل . وبزوغ العالم الثالث إنما يعني أن التطور الثقافي غير العنيف ليس مجرد حلم يوتوبى . إنه نتيجة بيولوجية ، نتيجة متوقعة تماماً ، لبزوغ العالم الثالث من خلال الانتخاب الطبيعي .

إن صياغة بيئتنا الاجتماعية بهدف السلام واللاعنف ليست مجرد حلم . هذا هدف ممكن ، بل هو هدف للبشرية ضروري من وجهة النظر البيولوجية .

ملاحظات

* هناك بالطبع حقائق تعضد التفسير القديم ، مثل *التغيرات الجائحة للموطن* ، قل مثلا ، بسبب استخدام سم مثل الـ د . د . ت . أو البنسلين . في مثل هذه الحالات التي لا علاقة لها باختيار الكائنات ، سنجد أن بزوغ طفرة بالصدفة قد يكون هو ما يحدد بقاء النوع . إن الوضع يشبه الحالة الشهيرة في إنجلترا المعروفة بأسم " القتامة الصناعية " ، نعى تطوير سلالات داكنة (من الفراشات) عن طريق التأقلم للتلوث الصناعي . وهذه الحالات اللافتة للنظر ، والمتكررة تجريبيا ، قد تفسر السبب في شيوع تفسير الدارونية الذي وصفه بأنه " متشائم " .

(٢)

عن المعرفة والجمال

سيدي رئيس الجامعة ، سيدي العميد ، سيداتي وسادتي . اسمحوا لي أولاً أن أشكر كلية العلوم الاقتصادية لجامعة يوهان فولفجانج جوته ، على هذا الشرف الجليل الذي خلّعه عليّ بمنحى الدكتوراه الفخرية . يمكنني الآن أن أردد مع يوهان فولفجانج جوته المونولوج العظيم الأول للدكتور فاوست :

يقولون إنني معلم ، وأنني فوق ذلك طبيب ...
لكنني في التدريس لست المدرس الكفء .

لكن ، لا بد لي حقا أن استميتكم عذراً لأتلو بضعة أبيات من بداية المونولوج ، وستجدون أنّ لها علاقة وثيقة بهذه المحاضرة :

لقد درست الفلسفة
ليال طويلة
درستها في لهفة ، وفي جد
ودرس الطب والقانون
أجهدتني دراستهما
وتأملت جميعاً لتفلق عقلي .
ثم تحولت إلى اللاموت
ابتغى الحقيقة ؟
لكن هذا الموضوع ، يارياه ! ، كان محض كثر .
وهأنذا أقف الآن

أحمق مشجراً ، محاضرة القيت يوم ٨ يونيو ١٩٧٩ في القاعة الكبرى لجامعة فرانكفورت أم
مين بمناسبة منحى الدكتوراه الفخرية .

لا أعرف أكثر
مما كنت أعرف .
يقولون إننى معلم
و أنتى فوق ذلك طبيب
لكننى فى التدريس
لست المدرس الكفاء .
لكم ثقت أن أعرف
القوى الكبرى التى تربط
هذا العالم سويا .
أعرف الآن أننا عميان .
لأننى أدركت أن المعرفة الحقة
لا يمكن أن نبلغها .
قلبنى يكاد ينكسر ؛
إننى جد حزين .

لعلكم قد لاحظتم أن ما يقوله الدكتور هاوست له علاقة وثيقة بالموضوع : هو
يقودنا إلى عين الموضوع الذى يشير إليه عنوان حديثى ، موضوع المعرفة و الجهل .
وأنا أنوى أن أعالج هذا الموضوع تاريخيا ، إن يكن ذلك باختصار شديد ، وأن أجعل
بؤرة حديثى تعاليم سقراط : وعلى هذا فسأبدأ بأبداع عمل فلسفى أعرفه : " **الدفاع**
سقراط أمام قضائته " ، لأفلاطون .

(١)

تحتوى محاوره " **الدفاع** " لأفلاطون على خطاب مرافعة سقراط و على تقرير
تصغير عن إدانته . وأنا أعتبر أن هذا الخطاب يتسم بالأصالة . فيه يصف سقراط مدى
دهشته و انزعاجه عندما سمع أن راهب معبد دلفى أجاب ردا على السؤال الجسور
" هل هناك من هو أحكم من سقراط ؟ " بقوله " ليس هناك من هو أحكم منه " يقول
سقراط " عندما سمعت هذا سألت نفسى : ما الذى كان يعنيه أبوللو ؟ فأتانا أعرف أنى
لست حكيمًا ، ولا أنا بالغ الحكمة ، بل ولست حتى قليلها " . ولما وجد سقراط أنه لا

يستطيع أن يفهم ما يعنيه الإله بنبوءة الراهب ، قرر أن يحاول تفنيدها . مضى إذن إلى شخص كان يُعتبر حكيماً ، أحد السياسيين بآثينا ، ليعرف منه . يصف سقراط النتيجة فيما يلي : المؤكد أنني أحمُ من هذا الرجل : صحيح أن أينا لا يعرف شيئاً ذا نفع ، لكنه يفترض أنه يعرف شيئاً ، وهو لا يعرف شيئاً . صحيح أنني لا أعرف أنا الآخر شيئاً ذا نفع ، لكنني لا ادعى أنني أعرف أى شيء . بعد أن تحدث سقراط مع السياسيين ، مضى إلى الشعراء . كانت النتيجة واحدة . ثم ذهب إلى الصناع . هؤلاء يعرفون الحق شيئاً لا يفهمه . لكنه وجد أيضاً أن ثمة انطباعاً لديهم بأنهم يعرفون أشياء أخرى كثيرة ، بل وأعظم الأشياء . ولقد أفسدت غطرستهم معرفتهم الأصلية

وعلى هذا فقد توصل سقراط في نهاية المطاف إلى التفسير التالي لنبوءة دلفي: الإله - بجلاء - لم يكن يرغب في أن يقول أى شيء عن سقراط . لقد استخدم هذا الاسم فقط ليقول " إن أحكام الرجال هو من يدرك مثل سقراط أنه ليس في الواقع حكيماً " .

(٢)

إن تبصر سقراط في جهلنا - " إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " - هذا التبصر في رأيي ذو أهمية قصوى ، ولم يكن التعبير عنه أبداً في مثل وضوحه بمحاورة **نفاع سقراط** ، هذا التبصر السقراطي لم يؤخذ كثيراً مأخذ الجد ، لقد اعتُبر - تحت تأثير أرسطو - تهكياً . بل إن أفلاطون نفسه قد رفض في نهاية الأمر (في **جورجياس**) تعاليم سقراط عن جهلنا ، ورفض معها الموقف العقلي السقراطي المميز : الدعوة إلى التواضع العقلي .

يصبح هذا واضحاً إذا قارنا النظرية السقراطية لرجل الدولة بالنظرية الأفلاطونية . من الواجب أن تكون لهذه النقطة بالذات أهمية خاصة بالنسبة لمن يُمنح الدكتوراه الفخرية.

يرى كل من سقراط و أفلاطون أن رجل الدولة يجب أن يكون حكيماً ، لكن هذا
يعنى شيئاً مختلفاً تماماً عند كل منهما ، فهو يعنى عند سقراط ضرورة أن يكون رجل
الدولة مدركاً جهله الأكيد ، ومن هنا يزكى سقراط التواضع العقلي "إن" أعرف
نفسك عنده تعنى " لكن مدركاً ضالة ما تعرفه "

وفى المقابلة يفسر أفلاطون الحاجة لأن يكون رجل الدولة حكيماً ، كمُطلَب
لحكم الحكماء ، لحكم المفكرين إن من يمتلك الكفاءة كى يحكم هو الجدلي عالى
الثقافة ، الفيلسوف العالم . هذا هو معنى الاصرار الأفلاطونى على ضرورة أن يصبح
الفلاسفة ملوكاً ، و الملوك فلاسفة متمرسين . ولقد تأثر الفلاسفة بشدة بهذا الشرط
- أما الملوك ، فلنا أن نفترض أن تأثرهم لم يكن على نفس الدرجة .

يصعب أن نجد تعارضاً أوسع من هذا بين تفسرين ، لضرورة أن يكون رجل
الدولة حكيماً . إنه الفارق بين التواضع العقلى والغطرسة العقلية ، وهو أيضاً الفارق
بين اللامعصومية - إدراك أن المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ - وبين
النزعة التعالية - نظرية إضفاء السلطة على المعرفة والعارف ، على العلم والعلماء ،
على الحكمة والحكيم ، على التعلم والمتعلم

من هذا يتضح كيف يمكن أن يؤدى تعارض فى تقييم المعرفة البشرية - نعنى :
تعارضاً إبستمولوجياً - إلى متطلبات وأهداف سياسية أخلاقية متباينة

(٣)

أحب الآن أن أناقش اعتراضاً على اللامعصومية ، اعتراضاً قد يمكن - فى
رأى - أن يُستخدم حجة فى صف اللامعصومية .

ذاك هو الاعتراض بأن المعرفة ، على عكس الرأى أو الفرض ، هى فى جوهرها
موضوع سلطة . ثم ان الاستعمال اللغوى الشائع يعضد نظرية الطبيعة السلطوية
للمعرفة . فاستخدام التعبير " أنا أعرف " يكون صحيحاً ، نحوياً فقط ، عند توفر
الشروط الثلاثة التالية : أولاً صحة ما ادعى معرفته ، ثانياً يقينه ، وثالثاً وجود أسباب
كافية لذلك . كثيراً ما نسمع مثل هذه التحليلات فى المناقشات الفلسفية ، ونقرأها فى

كتب الفلسفة ، وهذه التحليلات في الحق تبين ما نعنيه بكلمة "معرفة" في استخدامنا اليومي ، إنها تحلل مفهوماً أود أن أطلق عليه اسم المفهوم الكلاسيكي للمعرفة : هذا المفهوم الكلاسيكي يتضمن صحة ما نعرفه و يقينه ؛ ويتضمن أن لدينا من الاسباب ما يكفى لنقول إنه صحيح .

إن هذا المفهوم الكلاسيكي للمعرفة هو بالضبط ما استخدمه سقراط عندما قال "إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " يستخدم جوته نفس هذا المفهوم الكلاسيكي للمعرفة عندما جعل فاوست يقول :
أَنْ أشعر الآن ألا شيء يمكن أن يُعرف !
هذه فكرة تضطرب في قلبي .

و من ثم فإن هذا المفهوم الكلاسيكي للمعرفة - مفهوم المعرفة في لغتنا اليومية - هو المفهوم الذى تستخدمه اللامعصومية ، مذهب اللامعصومية ، لتؤكد على أننا دائماً (أو تكاد) مهملون للخطأ ، وأننا لذلك لا نعرف شيئاً ، أو لا نعرف إلا القليل جداً (بالمعنى الكلاسيكي للمعرفة) ، أو أننا ، كما يقول سقراط لا نعرف شيئاً ذا نفع .

فيم يا ترى كان يفكر سقراط عندما قال "إننا لا نعرف شيئاً ذا نفع ؟" أو ، فى ترجمة حرفية أدق "إننا لا نعرف شيئاً جميلاً طيباً ؟" سقراط هنا كان يفكر فى الأخلاقيات على وجه الخصوص . كان أبعد ما يكن عن أن يعلن بأن المعرفة الأخلاقية مستحيلة . على العكس ، حاول أن يجد لها أساساً . كانت طريقته فى هذا طريقة نقدية : نقد كل شيء بدا له ، وللآخرين ، أنه يقينى . ولقد كان هذا المنهج هو الذى قاده الى اللامعصومية ، وإلى إدراك أنه والآخرين أبعد ما يكونون عن بلوغ المعرفة فى الأمور الأخلاقية . ورغم ذلك كان سقراط فيلسوفاً أخلاقياً مبتكراً ، فعنه وعن معاصره ديموقريطس جاءت تلك القاعدة الخطيرة الصحيحة من قواعد الحياة : " أن تُظلم وتقاسى ، خير من أن تُظلم "

(٤)

دعنا نرجع إلى " الدفاع " عندما قال سقراط ألا شيء نافعاً يعرفه هو أو يعرفه الآخرون ، فربما كان يفكر ايضاً في فلسفة الطبيعة ، في هؤلاء المفكرين الاغريق العظام الذين نسميهم الآن " قبل السقراطيين " ، مبتكرى ما نعرفه الآن باسم العلوم الطبيعية . ربما كان سقراط يفكر في أناكساجوراس بالذات ، فيلسوف الطبيعة الذى أورد ذكره في " دفاعه " بعد قليل ؛ إن يكن بطريقة لا تتسم كثيراً بالاحترام : ذلك أنه قال إن أعمال أناكساجوراس - التى وصفها بأنها " غير ناجحة " - لا تساوى عند بائعى الكتب فرئينا أكثر من دراخمة واحدة . كما أن ثمة عملاً آخر للأفلاطون (هو : فيدو) يلمح إلى أن سقراط قد أحببته كثيراً فلسفة أناكساجوراس الطبيعية ، بل وفلسفة الطبيعة على وجه العموم . ومن ثم فلدينا من الأسباب ما يجعلنا نفترض أن سقراط عندما قال " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئاً - وحتى هذا أكاد لا أعرفه " ، إنما كان يفكر في الكثير مما قابله من مشاكل خطيرة لم تحل ؛ من المشاكل الأخلاقية و السياسية إلى مشاكل فلسفة الطبيعة .

لا ريب أنه لم يكن ثمة الكثير ما بين سقراط وبين فاوست جوته ، لكن لنا أن نفترض أن التبصر " بآئنا لا نستطيع أن نعرف شيئاً " كان يضطرم أيضاً في قلب سقراط : أنه مثل فاوست كان يعاني أشد المعاناة من الرغبة غير المحققة لكل عالم حقيقى :

أن يعرف أى قوى قد تكون
تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم

لكن العلوم الطبيعية الحديثة قد قربتنا رغم ذلك من هذا الهدف غير المحقق وعلى هذا فلا بد أن نسأل عما إذا كانت العلوم الطبيعية الحديثة قد بينت أن الموقف العقلى للجهل السقراطى قد تم تجاوزه .

الواقع أن نظرية الجاذبية لنيوتن قد خلقت وضعاً جديداً تماماً . من الممكن أن تعتبر هذه النظرية تحقيقاً - تم بعد أكثر من ألفى عام - لبرنامج البحث الأصلي للفلاسفة الطبيعيين قبل السقراطيين . وربما فُكر نيوتن نفسه في نظريته في هذا الضوء . عندما وضع عنوان كتابه " *الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية* " . لقد كان تحقيقاً تجاوز أجمع أحلام العالم القديم .

كانت خطوة إلى الأمام غير مسبقة . ليس ثمة وجه للمقارنة بين نظرية ديكارت ونظرية نيوتن ، تلك التي حلت بالتدريج محل سابقتها . لم تكن نظرية نيكاوت تقدم أكثر من تفسير وصفي مبهم للغاية للحركات الكوكبية ، ورغم ذلك فقد كانت أيضاً تُعارض حقائق موطدة حتى في تلك الأيام . من بين الأخطاء الكبرى التي كانت هذه النظرية تقدمها : أن الكواكب الأبعد عن الشمس هي الأسرع حركة . ومن ثم فالنظرية لم تكن فقط تعارض الملاحظات ، وإنما كانت تعارض أيضاً القانون الثالث لكبلر

أما نظرية نيوتن ، فلم تكن فقط تفسر قوانين كبلر ، وإنما كانت تصححها أيضاً ، لأنها تعطى التنبؤات الكمية الصحيحة للانحرافات البسيطة من هذه القوانين .

خلقت نظرية نيوتن إنن وضعاً عقلياً جديداً . كانت نصراً عقلياً لا يبارى . وثقت تنبؤات نظرية نيوتن بدقة لا تصدق . اكتُشفت في مدار كوكب يورانس انحرافات طفيفة عن المدار الذي يتنبأ به نيوتن ، ولقد كانت هذه الانحرافات هي ما استخدمه أدامز وإيفريه - بمساعدة نظرية نيوتن (وكثير من الحظ) - في حساب موقع كوكب جديد غير معروف ، ليقوم جالé بعدهما باكتشافه . لم تفسر نظرية نيوتن حركة الأجرام السماوية فقط ، وإنما فسرت أيضاً الميكانيكا الأرضية : حركة الأجسام على سطح الأرض .

يبدو أن هذه فى الحق معرفة : صحيحة ، يقينية ، ومُبررة بما يكفى . المؤكد أن
لن يكتنفها أى شك .

تطلب الأمر زمناً طويلاً قبل أن يدرك الناس جدة الوضع العقلى . ما حدث لم
يدركه إلا القليلون . عرف دافيد هيوم ، أحد كبار الفلاسفة ، أن ثمة خطوة واسعة إلى
الامام قد اتُخذت ، لكنه لم يعرف بالضبط حقاً حجم هذا التقدم فى المعرفة البشرية
وجوهريته . وأخشى أن أقول إن الكثيرين فى أيامنا هذه لم يفهموا هذا تماماً .

(٧)

كان عمانوئيل كانط هو أول مفكر فهم جدة الوضع العقلى فهما كاملاً . فبعد أن
حوَّله هيوم إلى الارتياحيه ، اكتشف الطبيعة المتناقضة - التى تكاد تكون لا منطقية
- لهذه المعرفة الجديدة . سأل نفسه كيف يمكن أن يصبح شىء مثل العلم النيوتونى
ممكناً على الإطلاق .

أصبح هذا السؤال ، وإجابة كانط ، هما القضية المحورية لكتابه " نقد العقل
الخالص " . فى هذا الكتاب أثار كانط السؤالين :

كيف تكون الرياضه البحتة ممكنة ؟

و كيف يكون علم الطبيعة البحت ممكنًا ؟

وكتب يقول " ولما كان هذان العلمان موجودين بالفعل . فمن الملائم أن نسأل كيف
يكونان ممكنين : أما ضرورة أن يكونا ممكنين فتثبتها واقعة أنهما موجودان " .

كانت الدهشة التى اعترت كانط جلية ، الدهشة الحقيقية من وجود نظرية نيوتن ،
التي وصفها بأنها " علم الطبيعة البحت "

و على خلاف غيره ممن كان له رأى فى الموضوع ، رأى كانط أن نظرية نيوتن
لم تكن ثمرة المنهج التجريبي أو الاستقرائى ، وإنما كانت إبداعاً للفكر البشرى ، للعقل
البشرى .

كانت إجابة كانط على السؤال : " كيف يكون علم الطبيعة البحت ممكناً ؟
كالآتي :

إن عقلنا لا يسنُّ قوانينه (قوانين الطبيعة) من الطبيعة ، وإنما هو يفرض
قوانينه على الطبيعة .

بمعنى آخر ، إن قوانين نيوتن لا تُقرأ من الطبيعة ، وإنما هي من فعل نيوتن ،
إنها من منتجات عقله ، من ابتكاره : إن عقل الإنسان يبتكر قوانين الطبيعة .

وصف كانط نفسه هذا الوضع الاستمواطي ، الجديد تماماً ، بأنه ثورة
كوبرنيقية في نظرية المعرفة ، فعلم نيوتن ، من وجهة نظر كانط ، هو معرفة بالمعنى
الكلاسيكي : صحيحة ، يقينية ، لها مبرراتها الكافية . وبخلاف ذلك فإن مثل هذه
المعرفة ممكنة لأن التجربة البشرية ذاتها هي نتيجة ما يقوم به الجهاز المعرفي -
لأسيما العقل منه - من معالجة نشطة وتأويل للمعلومات الحسية .

والنظرية الكانطية للمعرفة مهمة ، وهي صحيحة في معظمها . لكن كانط كان
مخطئاً في اعتقاده بأن نظريته تجيب على السؤال : كيف تكون المعرفة ممكنة - نعني
المعرفة بالمعنى الكلاسيكي .

لا يزال المعنى الكلاسيكي للعلم كمعرفة صحيحة يقينية مبررة بما يكفي ، لا
يزال مزدهراً . غير أن نظرية آينشتاين قد تجاوزته منذ ستين عاماً مضت - نظرية
النسبية لأينشتاين .

وكانت نتيجة هذه الثورة هو أن أوضحت نظرية آينشتاين - صحيحة كانت أو
خاطئة - أن المعرفة بالمعنى الكلاسيكي ، المعرفة الحصينة ، اليقينية ، معرفة مستحيلة .
كان كانط على حق : إن نظريتنا هي ابتكارات حرة لعقلنا نحاول أن نفرضها على
الطبيعة . لكننا نادراً ما نتجح في تخمين الحقيقة وأبدأ أن نتيقن من نجاحنا . علينا
إذن أن نقنع بالمعرفة الحدسية

(٨)

هنا يلزم أن أذكر بعض التعليقات القصيرة عن الارتباطات المنطقية بين نظريتي الجاذبية لنيوتن و آينشتاين .

تعارض نظرية نيوتن منطقيا مع نظرية آينشتاين : هناك نتائج محددة للنظريتين متضاربة تحت خلفية معرفية معينة ، وعلى هذا فمن المستحيل أن تكون كلتا النظريتين صحيحتين .

لكن النظريتين ترتبطان من خلال /التقريب /، إن التناقضات بين نتائجهما التجريبية هي من الصغر حتى أن ما يؤيد ويدعم نظرية نيوتن من الشواهد الملحوظة التي لا تحصى ، يؤيد أيضا في نفس الوقت ويدعم نظرية آينشتاين .

كان ثمة تعضيد تجريبي رائع يدعم نظرية نيوتن ، كما ذكرت قبلا ، تعضيد لنا حقا أن نقول إنه تعضيد أمثل ، لكن اكتشاف ، أو ابتكار ، نظرية آينشتاين قد جعل من المستحيل أن نأخذ هذه التعضيدات الرائعة كمبررات حتى لكى نعتبر واحدة فقط من النظريتين صحيحة و يقينية ، فبالبراه ذاتها يمكننا أن ندعم أيضا قبول النظرية الأخرى على أنها صحيحة و يقينية . ورغم ذلك فمن المستحيل منطقيا أن تكون نظريتان متعارضتان كلاهما صحيحة .

و من ثم نعلم أنه من المستحيل أن نفسر حتى أفضل النظريات العلمية تعضيداً على أنها معرفة بالمعنى الكلاسيكي ، فحتى أفضل النظريات العلمية اختباراً و تعضيداً ليست سوى حدس ، فروض ناجحة ، وستظل إلى الأبد حدساً أو فروضاً .

(٩)

المعرفة هي البحث عن الحقيقة . ومن الجائز جدا أن يكون الكثير من نظرياتنا صحيحا حقا ، لكن ، حتى لو كانت النظريات صحيحة ، فإننا أبداً لن نعرف ذلك بيقين .

ولقد أدرك هذا بالفعل زينوفانيس شاعر الملاحم الذى كتب ، قبل سقراط بمائة عام تقريبا وقبل مولد المسيح بخمسمائة عام ، يقول :

أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلم يعرفها أحد
ولن يعرفها أحد ؛ لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء ،
وحتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه ؛
فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوباً من التخمينات . •

ومع ذلك فقد علم زينوفانيس - حتى فى تلك الأيام - أن التقدم فى البحث عن الحقيقة أمر ممكن ، إذ كتب يقول :

إن الآلهة لم تكشف لنا ، منذ البداية ،
عن كل شيء ؛ لكننا مع مرور الزمان
ومن خلال بحثنا سنتعلم ، ونعرف الأشياء بشكل أفضل .

ربما أمكننى أن أضع هذه المقتطفات من زينوفانيس فى الدعويين التاليتين :

(١) ليس ثمة معيار للحقيقة ؛ وحتى لو توصلنا إلى الحقيقة ، فابدأ أن نتيقن منها .

(٢) ثمة معيار عقلى للتقدم فى البحث عن الحقيقة ، ومن ثم هناك معيار للتقدم العلمى .

وأنا أعتقد أن كلتا الدعويين صحيحتان .

لكن ، ما هو المعيار العقلى للتقدم العلمى فى البحث عن الحقيقة ، للتقدم فى فروضنا ، فى حدسنا ؟ متى يكون أحد الفروض العلمية أفضل من الآخر ؟

والإجابة هى : العلم نشاط نقدى . إننا نفحص فروضنا بطريقة نقدية . نحن ننقدها كي نجد الأخطاء ، على أمل أن نتخلص من الأخطاء ، وبذا نقترّب من الحقيقة .

ونحن نعتبر أن فرضاً ما ، فرضاً جديداً مثلاً ، أفضل من آخر إذا ما حقق المتطلبات الثلاثة التالية . أولاً ، يجب أن يفسر الفرض الجديد كل ما أمكن للفرض

القديم أن يفسره . هذه هي أول وأهم نقطة . وثانياً ، لابد أن يلغى الفرض الجديد على الأقل بعض أخطاء الفرض القديم . نعى أنه يلزم أن يثبت الفرض الجديد ، حيثما أمكن ، أمام بعض الاختبارات النقدية التي لم يستطع القديم أن يثبت أمامها . وثالثاً ، يلزم أن يفسر ، حيثما أمكن ، أشياء لم يكن الفرض القديم يفسرها أو يتنبأ بها .

هذا إذن هو معيار التقدم العلمى ، إنه يُستخدم بشكل واسع - عادة دون وعى - لاسيما فى العلوم الطبيعية ، لا يؤخذ الفرض الجديد مأخذ الجد إلا إذا : فسر على الأقل كل ما يفسره الفرض السابق عليه بنجاح ، وأضاف إلى ذلك وعداً إما بتجنب أخطاء معينة بالفرض القديم أن بتقديم تنبؤات جديدة - تنبؤات نستطيع ، حيثما أمكن ، اختبارها .

(١٠)

ومعيار التقدم هذا يمكن اعتباره أيضاً معياراً للاقترب من الحقيقة . ذلك أنه إذا ما حقق الفرض معيار التقدم فثبت أمام اختباراتنا النقدية ، على الأقل كسابقه ، فإننا لن نعتبر هذا مجرد صدفة . فإذا ما ثبت أمام الاختبارات النقدية بصورة أفضل ، فإننا نفترض أنه قد اقترب من الحقيقة ، أكثر من سابقه .

الحقيقة إذن هي هدف العلم : العلم هو البحث عن الحقيقة . فإذا لم نستطع (كما يرى زينوفايس) أن نعرف ما إذا كنا قد بلغنا هذا الهدف ، فإن لدينا على الأقل ، من الأسباب القوية ما نفترض معه بأننا قد اقتربنا من الحقيقة أكثر ، أو - كما يقول أينشتين - بأننا على الطريق الصحيح

(١١)

أود أن أختتم محاضرتى باستخلاص بعض النتائج مما قلت .

إن المذهب السقراطى للجهل مذهب ، فى رأى ، غاية فى الأهمية . لقد رأينا أن كانط قد فسر العلم الطبيعى النيوتونى بلغة المفهوم الكلاسيكى للمعرفة لم يعد هذا

التفسير مقبولا منذ أينشتين . لم تعد حتى أفضل المعارف المكتسبة في العلوم الطبيعية تشكل معرفة بالمعنى الكلاسيكي ، تعني أنها ليست ما نسميه " المعرفة " في اللغة العادية . وهذا يؤدي إلى ثورة حقيقية في مفهوم المعرفة . إن المعرفة في العلوم الطبيعية معرفة **حدسية** . إنها تخمين جرىء ، سقراط إذن كان على حق ، على الرغم من التقييم العاطفي الذي قدمه كانه لانجازات نيوتن الهائلة . لكن المعرفة هي تخمين يهذب النقد العقلي .

و هذا قد حوّل الكفاح ضد التفكير الدوجماتي إلى واجب . ولقد جعل أيضا من التواضع الذهني واجبا . وقبل كل شيء ، لقد جعل من صقل لغة بسيطة متواضعة واجبا : واجبا على كل مفكر .

كان كل كبار العلماء الطبيعيين متواضعين ذهنيا . كان نيوتن يتحدث عنهم جميعا عندما قال : " أنا لا أعرف كيف أبدا للعالم ، لكنني أبدا لنفسي كما لو كنت طفلا يلهو على شاطئ البحر ، يطرب بين الحين والآخر إذ يجد حصاة أنعم أو صدفَة أجمل ، بينما يمتد أمامي محيط الحقيقة المجهول الهائل " . اعتبر أينشتين نظريته للنسبية العامة شيئا مثيرا يُنسَى بعد حين .

ثم ان كبار العلماء جميعا قد أدركوا أن أي حل لمشكلة علمية يثير مشاكل كثيرة جديدة تحتاج إلى حل . وكلما ازداد ما نكتشفه عن العالم ، أصبحت معرفتنا بالمشاكل التي لم تُحل بعد ، معرفتنا السقراطية بجهلنا ، أصبحت أكثر تعمدا وتفصيلا ودقة . إن البحث العلمي هو أفضل ما لدينا من مناهج للحصول على المعلومات عن أنفسنا وعن جهلنا . إنه يقودنا إلى التبصر الهام ، القائل إننا قد نختلف كثيرا بالنسبة للتفاصيل الطفيفة فيما قد نعرف ، لكننا جميعا متساوون في جهلنا المطلق .

على ذلك تصبح تهمة النزعة التعاليمية - نقصد الاعتقاد الدوجماتى فى سلطة منهج العلوم الطبيعية و نتائجها - تصبح غير مناسبة على الاطلاق إذا نحن وجهناها إلى المنهج النقدي للعلوم الطبيعية أو وجهناها ضد كبار العلماء الطبيعيين ، لانهم منذ إصلاح مفهوم المعرفة الذى ندين به لرجال مثل سقراط ، نيقولاس ده كوزا ، إراسموس ، فولتير ، ليسينج ، جوتة ، و آينشتين ، كان جوتة - مثل كل كبار العلماء - معارضا للنزعة التعاليمية ، للاعتقاد فى السلطة ، ولقد حارب ضدها فى سياق نقده لكتاب نيوتن " علم البصريات " ، ربما كانت حججه ضد نيوتن باطلة ، لكن كل كبار العلماء الطبيعيين يرتكبون الأخطاء أحيانا . و المؤكد أن الهجوم العنيف الذى شنّه جوتة ضد الاعتقاد الدوجماتى لنيوتن فى السلطة ، كان هجوماً ملائماً . بل لقد أفضى حتى إلى الظن بأن تهمة التعاليمية - تهمة الدوجماتية ، الاعتقاد فى السلطة و فى الجراءة المتفطرة للمعرفة - هى تهمة تنطبق على مناصرى سوسيولوجيات المعرفة و العلم أكثر مما تنطبق على ضحاياهم من كبار علماء الطبيعة . و الحقيقة أن الكثيرين ممن يعتبرون أنفسهم نقاداً للتعاليمية هم فى واقع الأمر دوجماتيون ، معارضون إيديولوجيون و تسلطيون للعلوم الطبيعية ، التى لا يفهمون عنها للأسف إلا القليل جداً

فهم أولاً و قبل كل شيء لا يعرفون أن للعلوم الطبيعية هدفاً و معياراً لا إيديولوجياً للتقدم : للتقدم نحو الحقيقة . إن هذا المعيار البسيط العقلى هو الذى سيطر على تطوير العلوم الطبيعية منذ كوبرنيك و جاليليو و كبلر و نيوتن ، منذ باستيز و كلود برنار . وهذا المعيار ليس دائماً قابلاً للتطبيق . لكن العلماء الطبيعيين (إلا عندما يقعون ضحايا للبدع الدارجة ، كما حدث حتى لبعض كبار الفيزيائيين) يستخدمونه عادة بثقة و بدقة ، بالرغم من أنهم نادراً ما يدركون ذلك تماماً . أما فى العلوم الاجتماعية ، فإن التأكيد على هذا المعيار العقلى يكون أقل كثيراً لذا تنامت الايديولوجيات الدارجة و سلطة الكلمات الكبيرة ، ومعها معارضة التعقل و العلوم الطبيعية .

كان جوته نفسه على علم بهذه الايديولوجيا المضادة للعلم ، ولقد شجبتها . إن
الشیطان نفسه ينتظر أن نعتنقها . إن الكلمات التي كتبها جوته ليلقيها الشيطان
واضحة لا غموض فيها

هل تزدري العقل و العلم
أسمى قوى الذهن ؟
الجحيم يود لو استعبد آخرين مثلك
أنت ما كسبت من عملي

أرجو يا سيداتي و يا سادتي ألا تشجبوني إذا أنا تركت الكلمة الاخيرة هذه
المرة للشيطان نفسه !

(٣)

عما يُسمّى مصادر المعزفة

أشكر لكم هذا الشرف العظيم الذى أسبغتموه على بمنحى دكتوراه الفلسفة
لكلية الآداب بجامعةكم . شكرى الجزيل على هذا الشرف الذى أقبله بسعادة غامرة .
كانت مهمة صعبة تلك التى كان على أن أنجزها فى المهلة القصيرة التى أتيت
لى ، أقصد مهمة إلقاء محاضرة قصيرة . لكن ، قبل أن أبدأ هذه المحاضرة أحب أن
أحكى لكم قصة حقيقية حدثت أيام كنت فى نيوزيلنده .

فى كريست تشيرش بنيوزيلنده صادقت الفيزيائى البروفسور كولريدج فار ،
وكان عمره عندما وصلت هناك يقارب عمرى الآن . كان رجلاً ظريفاً فكها ، وكان زميلاً
بالجمعية الملكية بلندن . كان البروفسور فار يعشق الخدمة العامة ، واعتاد أن يلقى
محاضرات فى العلم المبسط على الجمهور فى أماكن متباعدة حقاً ، من بينها السجون .
ذات مرة بدأ محاضراته فى أحد السجون بهذه الكلمات : " سألنى اليوم نفس
المحاضرة بالفبسط التى أليتها هنا منذ ست سنوات ، وعلى هذا ، فإذا كان بينكم من
سمعها من قبل فأنى أقول له : ذنبك على جنبك ! " . ما أن تفوه بهذه الكلمات المثيرة
حتى انطفأ الضوء فى القاعة . قال لى فيما بعد أن القلق قد اعتراه حتى عاد
الضيوم !

محاضرة أليتها يوم ٢٧ يوليو سنة ١٩٧٩ فى جناحية سالزبورج عندما منح المؤلف درجة
الدكتوراه الفخرية .

تذكرتُ هذه الواقعة عندما أخبرني بروفيسور فاينجارتز يوم السبت الماضي - أننى فى آخر لحظة - أنهم يتوقعون أن ألقى محاضرة هنا اليوم ، ليضيف أئنى أستطيع بالطبع أن أكرر إحدى محاضراتى القديمة ، طبعى أن يعود البروفيسور فار إلى ذاكرتى ، لكن الواضح أئنى لا أستطيع هنا أن أقول " إذا كان بينكم من سمع محاضرتى ، فأنى أقول له : ذنبك على جنبك " . إننى إذن فى موقف أصعب من موقف البروفيسور فار ، فلم يكن أمامى مع قصر الوقت وبعد بضع محاولات فاشلة ، سوى أن أنقح عملاً قديماً * ، و أن أكتب مقدمة جديدة ، ثم ، قبل كل شيء ، أن أقصره إلى الثمن . اغتذرت إذن ، خصوصاً أن محاضرتى لا تزال طويلة جداً ، لكنى أمل ألا يكشف محاضرتى من الحاضرين الأجلاء أكثر من شخص أو شخصين . و موضوع محاضرتى هو عما يسمى مصادر المعرفة البشرية " .

كان هناك ما يشبه نظرية للمعرفة منذ ما يقرب من ٢٥٠٠ عام . كانت القضية الأساسية لنظرية المعرفة التى شغلت الفلاسفة ، من الاغريق وحتى أعضاء حلقة فيينا ، هى " قضية مصادر معرفتنا "

سنجد حتى فى الأعمال الأخيرة لروىلف كارناب - أحد قادة حلقة فيينا - شيئاً كهذا : إذا وضعت تقريراً ، فعليك أيضاً أن تبرره ، وهذا يعنى ضرورة أن تتمكن من إجابة الاسئلة التالية :

كيف عرفت هذا ؟ ما هو مصدر تقريرك ؟ ما هى الملاحظات التى تشكل أساس تقريرك ؟

و أنا أرى أن هذه السلسلة من الاسئلة غير مرضية ، وأرجو أن أحاول فى هذه المحاضرة أن أبين بعض الاسباب التى جعلتلى أجد أن هذه السلسلة غير مرضية .

إن السبب الرئيسى عندى هو أن هذه الاسئلة تفترض مقدماً موقفاً تحكيمياً لمشكلة المعرفة البشرية . هى تفترض مقدماً أن تقاريرنا تصبح موثوقاً بها إذا ، و فقط إذا ، استطعنا أن نحتمك إلى سلطة مصادر المعرفة ، وبالذات إلى الملاحظات .

* كان هذا هو مقدمة كتابى " افتراضات حدسية و تفنيدات " .

وأنا أرى - فى المقابلة - ألا وجود لمثل هذه السلطة ، وأن ثمة مسحة شك
تلتصق بكل التقارير ، حتى بكل التقارير المرتكزة على *الملاحظة* ، بل وحتى ، فى
الحق ، بكل التقارير *الصحيحة* .

لهذا السبب سأقترح هنا أن الواجب أن نستبدل بالسؤال القديم عن مصادر
معرفةتنا سؤالاً مختلفاً تماماً ، ثمة تشابه بين السؤال التقليدى لنظرية المعرفة وبين
السؤال التقليدى للنظرية السياسية . وهذا التشابه قد يساعدنا فى اكتشاف سؤال
جديد أكثر ملاءمة لنظرية المعرفة .

أعنى أن السؤال التقليدى الجوهرى عن المصادر التحكيمية للمعرفة يناظر عند
أفلاطون السؤال التقليدى الجوهرى للنظرية السياسية . وأنا أشير هنا إلى السؤال
"من يجب أن يحكم ؟" .

يتطلب هذا السؤال إجابة تحكيمية . كانت الاجابتان التقليديتان هما :
"الأفضل " أو " الأحكم " . لكن ، هناك داخل الصياغة التحكيمية للسؤال تكمن إجابات
أخرى واضحة الليبرالية مثل : " الشعب " أو " الأغلبية " . وهذا يقولنا أيضا ، على
الذكر ، إلى بدائل مثل : " من يحكمنا : الرأسماليون أم العمال ؟ " . (وهذا السؤال
يشبه السؤال الإستمولوجى : " ما هو المصدر الأولى للمعرفة : العقل أم
الحواس ؟ ") .

إن الخطأ فى وضع السؤال "من يجب أن يحكم ؟" خطأ واضح ، كما أن
الاجابات التى يثيرها إجابات تحكيمية (ومتناقضة أيضا) .

إننى اقترح أن نستبدل بهذا السؤال سؤالاً مختلفاً تماماً وأكثر تواضعا مثل :
"كيف يمكن أن ننظم مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام غير الأكفاء
(الذين يجب بالطبع أن نحاول تجنبهم - ومع ذلك فقد يقوِّزون بالحكم) أن يسببوا إلا
أقل قدر من الضرر ؟ " .

إننى اعتقد أنه ما لم نغير السؤال بهذه الطريقة فلن نستطيع أبداً أن نأمل فى
التقدم نحو نظرية معقولة للدولة و مؤسساتها .

إن الأساس النظري الأوحى للديموقراطية يكمن ، فى رأى ، فى إجابة هذا السؤال الأكثر تواضعاً ، والاجابة هى : تُصنّف المؤسسات الديموقراطية بحيث تتمكن من التخلص من الحاكم الردىء أو غير الكفء أو المستبد ، دون إراقة دماء . (وعلى الذكر : إن بقاء مصطلح " الديموقراطية " - وهذه كلمة اغريقية تعنى " حكم الشعب " - حتى الآن إنما يعنى أن الأفلاطونية وكذا السؤال " من يجب أن يحكم ؟ " لا يزالان للأسف مؤثرين ، بالرغم من أن الديموقراطية عملياً - ولحسن الحظ - قد حاولت دائماً أن تعالج أهم القضايا فى السياسة : تجنب الاستبداد) .

بنفس الطريقة ، يمكن أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً آخر . كان السؤال التقليدى ولا يزال هو : " ما هى أفضل مصادر معرفتنا - المصادر التى يمكن أن نعول عليها ، التى لا تقودنا إلى الخطأ ، و التى يمكن أن نرجع إليها ، عند الشك ، كملجأ أخير للاستئناف ؟ "

اقترح أن نفترض ألا وجود لمصادر معرفة كهذه مثالية معصومة من الخطأ - تماماً مثل الحاكم المثالى المعصوم من الخطأ - و أن كل " مصادر " معرفتنا قد تقودنا أحياناً إلى الخطأ . واقترح أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً مختلفاً تماماً هو : " هل ثمة طريقة لكشف الخطأ وإزالته ؟ "

إن السؤال عن مصادر معرفتنا ، مثل الكثير جداً من الأسئلة التحكيمية ، هو سؤال عن الأصل . إنه يسأل عن أصل معرفتنا ، اعتقاداً بأن المعرفة قد تجيز نفسها بشجرة نسبها . إن الفكرة الميتافيزيقية (وهى دائماً غير مقصودة) من وراء هذا السؤال هى فكرة معرفة بحتة عنصرية ، معرفة نقية ، معرفة مأخوذة عن أرفع سلطة ، من الله إن أمكن ، وهى لذلك تتضمن سلطة نبالة مستقلة . أما سؤالى المحور " كيف نأمل أن نكتشف الخطأ ؟ " فيأتى عن اقتناع بالأ وجود لمثل هذه المصادر الصافية النقية اليقينية ، لا يجب أن نخلط بين الأسئلة عن الأصل وعن النقاء وبين الأسئلة عن الصحة وعن الحقيقة . وهذا رأى قديم يعود إلى زينوفاينيس . أدرك زينوفاينيس منذ

نحو ٥٠٠ عام قبل الميلاد أن ما نسميه معرفة ليس إلا تخمينات وآراء - يمكن أن نرى ذلك في أشعاره :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية
عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن ،
و من خلال البحث نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل
أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلا أحد يعرفها
ولن يعرفها أحد ، لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء
وحتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :
فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوكاً من التخمينات .

غير أن السؤال التقليدي للمصادر التحكيمية لمعرفتنا لا يزال يطرح حتى اليوم -
بل وكثيراً ما يطرحه حتى الوضعيون المقتنعون بأنهم متمردون ضد كل سلطة .

يبدوا أن الإجابة الصحيحة لسؤال " كيف نأمل أن نكتشف الخطأ
ونزيله ؟ " هي : بنقد نظريات الآخرين وافتراضاتهم الحدسية - ثم نقد نظرياتنا
ومحاولاتنا النظرية لحل المشكلات ، إذا استطعنا تدريب أنفسنا على ذلك . (وعلى
الذكر ، إن مثل هذا النقد لنظرياتنا نحن هو أمر مرغوب تماماً - إن لم يكن أمراً لازماً -
ذلك أننا إذا لم نقصد أنفسنا ، فسيكون هناك من يقوم بالمهمة نيابة عنا) .

هذه الاجابة تلخص وضعاً يمكن وصفه بأنه " عقلانية نقدية " ، وهذه رؤية
وموقف وتقليد ندين بها للاغريق . وهي تختلف جذرياً عن " عقلانية " و " تعقلية "
ديكارت ومدرسته ، بل وحتى عن ابستمواوجية كانط . أما في مجال الأخلاقيات
والمعرفة الأخلاقية فإن " مبدأ استقلال الذات " لكانط قريب جداً من هذا الوضع .
يعبر هذا المبدأ عن ادراكه أننا لا يجب أبداً أن نقبل سيطرة أية سلطة كأساس
لأخلاقياتنا ، مهما عظمت هذه السلطة . ذلك أننا عندما نواجه أمراً من السلطة ،
فسيظل من واجبتنا دائماً أن نقدر - نقدياً - ما إذا كان الامتثال له مسموحاً من
الناحية الأخلاقية . قد تكون للسلطة القدرة على فرض أوامرها ، وقد لا تكون لدينا

القوة على المقاومة ، فإذا ما كان في مقدورنا جسدياً أن نختار سلوكنا ، فليس لنا أن نتهرب من المسؤولية ، ذلك أن القرار النقدي يظل في أيدينا : إنا نستطيع أن نطيع الأمر أو نعصاه ؛ أن نقبل السلطة أو نرفضها .

و لقد طبق كانط هذه الفكرة بجسارة في مجال الدين : ففي رأيه أن مسؤولية تقرير قبول تعاليم دين ما على أنها طيبة أو رفضها على أنها رديئة ، إنما هي أمر متروك لنا .

و بالنظر إلى هذا التقرير الجسور ، يبدو من الغريب ألا يتبنى كانط في كتابه **فلسفة العلم** نفس موقف العقلانية النقدية ، موقف البحث النقدي عن الخطأ ، إنني متأكد أن شيئاً واحداً فقط قد منع كانط من اتخاذ هذه الخطوة : قبوله سلطة نيوتن في مجال علم الكونيات ، اعتمد في هذا القبول على حقيقة أن نظرية نيوتن قد اجتازت أقسى الاختبارات بنجاح لا يصدق .

فإذا كان تفسيرى لكانط صحيحاً ، فلنا أن نعتبر أن العقلانية النقدية - والتجريبية النقدية ، التي أؤيدها أيضاً - هي محاولة لدفع فلسفة كانط النقدية إلى الأمام . لم يصبح هذا ممكناً إلا على يدى إينشتاين الذي عرفنا أن نظرية نيوتن قد تكون على خطأ ، بالرغم من نجاحها الساحق .

و على هذا فإن إجابتي على السؤال التقليدي للإستمولوجيا " كيف تعرف هذا ؟ ما هو مصدر أو أساس تقريرك ؟ ما هي الملاحظات التي بنيته عليها ؟ " هي : "إننى بالطبع لا أقول إننى أعرف شيئاً : لم يكن تقريرى يعنى أكثر من مجرد حدس ، افتراض ، ولا يصح أن يقلقنا المصدر أو المصادر التي عنها ربما قد نشأ حدسى : هناك مصادر عديدة محتملة ، وأنا إطلاقاً لا أدركها جميعاً . وعلى أية حال ، فليس ثمة إلا علاقة ضئيلة جداً بين الأصل والسلالة وبين الحقيقة . أما إذا كنت مهتماً بالمشكلة التي حاولت حلها عن طريق حدسى التجريبى ، فانك تستطيع أن تساعدنى . حاول أن تنقذننى باتسنى ما تستطيع وباكبر قدر من الموضوعية ! وإذا كنت تستطيع أن تصمم تجربة ترى أنها قد تفقد تقريرى ، فإتنى مستعد أن أقوم بكل ما فى وسعى كي أساعدك في تنفيذها " .

تصحُّ هذه الإجابة فقط ، إذا أردنا الدقة ، إذا كان السؤال عن تقرير علمي ، لا عن تقرير تاريخي ، ذلك أنه إذا ما كان للتقرير التجريبي مرجع تاريخي ، فإن أي جدل نقدي حول صحته لابد بالطبع أن يبحث أيضا في المصادر ، مصادر ليست نهائية ولا تحكيمية ، لكن إجابتى ستظل في جوهرها دون تغيير .

سأقوم الآن بتلخيص نتائج هذه المناقشة ، وسأقدمها في ثمان قضايا :

(١) ليس هناك مصادر نهائية للمعرفة . كل مصدر ، كل اقتراح ، مُرَحَّب به ؛ لكن كل مصدر ، كل اقتراح ، مفتوح أيضا أمام الاختبار النقدي . وطالما كنا نتعامل مع أمور تاريخية ، فإننا نختبر عادة الوقائع المدَّعاة ذاتها ، بدلا من تفحص مصادر معلوماتنا .

(٢) إن الأسبلة الصحيحة للإبستمولوجيا لا تهتم واقعيًا بالمصادر على الإطلاق ؛ إنما نحن نسأل عما إذا كان التقرير صحيحا - نعني عما إذا كان متفقا مع الوقائع .

أما بخصوص الاختبار النقدي للحقيقة فلنا أن نحشد ما نشاء من صور المجح . ثمة واحد من أهم الاجراءات هو أن نتخذ موقفا نقديا من نظرياتنا نحن ، وأن نبحث بوجه خاص عن التناقضات بين نظرياتنا والملاحظات .

(٣) التقاليد - بصرف النظر عن المعرفة الفطرية - هي إلى حد بعيد أهم مصادر معرفتنا .

(٤) توضح حقيقة أن معظم مصادر معرفتنا مصادر تقليدية ، توضح الّا أهمية لمعارضة التقاليد - نعني نقض التقليدية . لكن هذه الحقيقة لا يجب أن تستخدم لتعضيد التقليدية ؛ لأن كل جزء - مهما صَغُر - من معرفتنا التقليدية - بل وحتى من معرفتنا الفطرية - مفتوح أمام الاختبار النقدي ، ومن الممكن إذا لزم الأمر أن يُسْقَط . ورغم ذلك فبدون التقاليد تصبح المعرفة مستحيلة .

(٥) لا يمكن أن تبدأ المعرفة من لا شيء - من لوح مصقول - لا ولا حتى من الملاحظة . إن التقدم في معرفتنا يتضمن تحويل و تصحيح المعرفة السابقة . طبيعى أنه من الممكن فى بعض الأحيان أن نخطو إلى الأسام خطوة من خلال ملاحظة أو من خلال اكتشاف تم بالصدفة ، لكن أهمية الملاحظة أو الاكتشاف تعتمد عموماً على ما إذا كانت تمكننا من تحويل نظريات موجودة .

(٦) ليست الملاحظة - و لا العقل - سلطة ، ثمة لمصادر أخرى - مثل الحدس العقلى و التخيل العقلى - أهمية قصوى ، غير أنها هى الأخرى مما لا يمكن التعويل عليه : فقد تبين لنا أشياء بوضوح بالغ ، لكنها رغم ذلك تفضلنا . إنها المصادر الرئيسية لنظريتنا ، ومن ثم فلا غنى عنها ، لكن الغالبية العظمى من نظريتنا خاطئة . إن أهم وظيفة للملاحظة وللتفكير المنطقى - وأيضاً للحدس و التخيل العقلى - هى مساعدتنا فى الاختبار التجريبي للنظريات الجسورة التى نحتاجها للبحث فى المجهول .

(٧) والوضوح ، فى ذاته ، قيمة عقلانية ؛ لكن الضبط و الدقة ليسا كذلك . إن الدقة الكاملة لا يمكن تحقيقها ؛ و ليس ثمة داع لمحاولة أن تكون الدقة أعلى مما تحتاجه المشكلة . إن فكرة ضرورة تحديد مفاهيمنا بحيث تصبح " دقيقة " - أو حتى اعطائها معنى - هى فكرة مضللة . فكل تعريف لابد أن يُقيد من تعريف المفاهيم ؛ و على هذا فإننا أبداً لا يمكن أن نتجنب العمل فى نهاية الأمر بمفاهيم غير محددة . إن المشكلات المرتبطة بمعنى الكلمات أو تعريفها مشكلات غير ذات أهمية . والحق أن هذه المشاكل اللفظية الخالصة مشاكل مضجرة : يجب أن نتجنبها بأى ثمن .

(٨) كلُّ حلٍّ لمشكلة يخلق مشكلات جديدة تحتاج إلى حل . كلما ازدادت صعوبة المشكلة الأساسية و كلما ازدادت الجسارة فى محاولة حلها ، كلما كانت المشكلات الجديدة أكثر إثارة . كلما عُلِمَ أكثر عن العالم ، وكلما كان ما

نظمه أعمق ، كلما كانت معرفتنا **عما لا نعرف** - معرفتنا عن جهلنا - أكثر وعياً ووضوحاً وتحديداً . إن المصدر الرئيسي لجهلنا يكمن في حقيقة أن معرفتنا لا يمكن أن تكون إلا متناهية ، بينما جهلنا لابد أن يكون لا متناهياً .

يمكننا تكوين فكرة عن مدى اتساع جهلنا إذا ما تأملنا اتساع السماوات . صحيح أن حجم الكون ليس هو العلة الخفية لجهلنا ، لكنه مع ذلك إحدى العلل .

إنني اعتقد أن الأمر يستحق أن نحاول اكتشاف أكثر عن العالم ، حتى لو كان ذلك لمجرد أن نعرف مدى ضآلة ما نعرفه - ولقد يفيدنا أن نتذكر من أن لآخر أنه بينما نختلف كثيراً في التنف القليلة المختلفة التي نعرفها ، فإننا جميعاً في جهلنا اللامتناهي متساوون !

فإذا ما اعترفنا بأنه ليس ثمة من سلطة داخل دائرة معرفتنا كلها لا تصلها يد النقد - مهما تعمقنا داخل المجهول - فلنا - دون التعرض لخطر اللوجماتية - أن نحفظ بفكرة أن الحقيقة ذاتها أبعدُ من كل سلطة بشرية . والحق أننا لسنا قانرين فقط على الاحتفاظ بهذه الفكرة ، بل إن علينا أن نحفظ بها . فبدونها لن يكون ثمة معايير موضوعية للاستقصاء العلمي ، لن يكون ثمة نقد لحلولنا الحدسية ، ولا عيب في المجهول ، ولا بحث عن المعرفة .

(٤)

العلم والتقد

سعدتُ كثيرا ، كعضو قديم من أعضاء منتدى الباخ ، بدعوتى لاحتفالات عيد ميلاده الثلاثين . لكنى قبلت هذه الدعوة بعد بعض التردد . رأيت أنه صعب على أن أقول شيئا معقولا وشاملاً فى ثلاثين دقيقة لا أكثر عن مبحثنا الأساسى العريض الواسع فى " التنمية الذهنية و العلمية عبر السنين الثلاثين الماضية " . إن هذا يعنى فى الواقع - إذا لم تكن حساباتى خاطئة - أن هناك دقيقة واحدة بالضبط لكل هام من أعوام التنمية الذهنية و العلمية ! على أنى إذن ألا أبدد الوقت المتاح فى الاعتذار ، دعونى إذن أبداً دون مزيد من الجلبة .

(١)

وكما ترون من العنوان الذى اخترته (العلم و النقد) أننى أنوى أن أهمل قضية التنمية الذهنية و أن أعالج التنمية العلمية . والسبب فى ذلك ببساطة هو أننى لا أعتبر أن التنمية الذهنية أو الثقافية فى السنين الثلاثة الماضية كانت ذات شأن . وأنا بالطبع شخص عادى فى هذا المجال ، لأننى لست من فلاسفة الثقافة . لكن يبدو لى أنه بالرغم من كل ما بذل من محاولات لانتاج شيء جديد ، فمن الممكن أن نصنف التطور الذهنى فى السنين الثلاثين الماضية تحت العنوان الذى وضعه ريمارك

محاضرة ألقيت فى الاحتفال بالعيد الثلاثينى لما يسمى " منتدى الباخ الأوروبى فى أغسطس ١٩٧٥ ، الباخ قرية صغيرة بأعلى جبال الألب تُعقد بها مدرسة صيفية منذ عام ١٩٤٦ .

لروايته : " كل شيء هادئ في الميدان الغربي " ، بل وأخشى أن أقول أيضاً إن " كل شيء هادئ في الميدان الشرقي " ، اللهم إلا إذا اعتبرتم أن تحول الهند من المهاتما غاندى إلى القنبلة الذرية هو تنمية ذهنية .

هذه التنمية ، التى جاءت إلى الهند من الغرب ، قد استبدلت فكرة العنف بفكرة اللاعنف ، وهذا للأسف ليس جديداً علينا ، لقد قام بعض فلاسفة الثقافة الغربيين ، رُسُلُ الشوم والعنف ، بالدعوة إلى هذا من زمان طويل ، والمؤكد أن نظريتهم تترجم الآن إلى أعمال عنف .

لكن ، أما نستطيع أن نعرض من عالم الروح شيئاً أفضل ، شيئاً أكثر تشجيعاً ؟ اعتقد أننا نستطيع . كثيراً ما أتأمل فى سعادة موسيقى كبار القدامى إذ يسمعونها الآن أناس أكثر ، إذ تغمر أعداداً من الناس بالعرفان وبالحماسة أكبر كثيراً مما كنت أحلم به منذ ثلاثين عاماً . من الممكن حقاً أن نقول عن هذه الأعمال إنها :

تلك الأعمال النبيلة البهمة .

التى لا تزال مثلما كانت عند بدء الخلق !

و الواقع ، على ما يبدو لى ، أنها تزداد مع الأيام روعة .

من بين أفضل الأشياء فى زماننا ، ذلك التقدير المتحمس الذى نجده لدى الكثيرين للآثار الفنية الرائعة . ولا شك أن هذا يرجع جزئياً إلى التكنولوجيا - إلى الجراموفون والرايو والتلفزيون ، التى تخدم هنا حاجات ذهنية حقيقية . ولو لم يكن ثمة اهتمام حميم بأعمال الماضى هذه لما تكرر عرضها أو عرضها بمثل هذه الكثرة . إن ما حدث من تنمية فى هذا المجال هو أهم ما أعرف من تنمية روحانية فى السنين الثلاثين الماضية ، خطورة وثورية ووعدا .

لقد الآن أن أعود إلى الموضوعين المحوريين : التنمية العلمية عبر السنين الثلاثين الماضية ، ثم قضيتى الرئيسية ، العلم والنقد .

إذا كان لى أن أحدث اليوم هنا عن التنمية العلمية ، فلاشك أن تناولى سيكون تناولاً انتقائياً جداً . إن معيارى بسيط : سأناقش من التطورات العلمية القليل الذى أثار اهتمامى أكثر ، والذى كان له التأثير الأكبر على ادراكى ذهنى للعالم .

لاشك أن اختياري يرتبط ارتباطاً وثيقاً برؤيتى عن العلم ، خصوصاً رؤيتى عن معيار الوضع العلمى الذى اقترحتهُ للنظريات . هذا المعيار هو القابلية للنقد ، النقد العقلى . وهذا يُختَصَرُ فى العلوم الطبيعية إلى القابلية للنقد عن طريق الاختبارات التجريبية أو التنفيذ التجريبى .

و الواضح أن الوقت لا يسمح إلا بمناقشة قصيرة جداً "لقابلية للنقد" .

إننى اعتقد أن ما يجمع بين الفن والأساطير و العلم ، بل وحتى العلم الكاذب : هو أنها جميعاً تنتهى إلى طور مبدع أو ما أشبه يسمح لنا أن نرى الأشياء فى ضوء جديد ، وينشئ تفسير عالمنا اليومى المؤلف بالإحالة إلى عوالم مخبوءة . كانت عوالم التخيل هذه هى اللعنة عند الوضعيين ، وهذا هو السبب فى أن يكون حتى إيرنست ماخ ، ذلك الوضعى الفيينى الكبير ، معارضا للنظرية الذرية . بقيت النظرية الذرية لم تَعُدْ ، ثم إن فيزياءاً كلها - لا أعنى فقط فيزياء المادة و التركيب الذرى ، إنما أيضاً فيزياء المجالات الكهربائية و المغنطيسية و الجاذبية - كل هذه هى وصف لعوالم افتراضية ، نتصور أنها مخبوءة بعيداً عن عالم خبرتنا .

هذه العوالم الافتراضية ، كالفن ، من نواتج تخيلاتنا ، من نواتج حدسنا . لكنها فى العلم محكومة بالنقد : فالنقد العلمى ، النقد العقلى ، توجهه فكرة إصدق التنظيمية . أبدأ أن نستطيع أن نبرر نظرياتنا العلمية ، لأننا أبداً لن نعرف ما إذا كانت تستضى خاطئة . لكننا نستطيع أن نخضعها للاختبار النقدي : النقد العقلى يحل محل التبرير . النقد يكبح التخيل ، لكنه لا يكبله بالاعلال .

العلم إذن يتميز بالنقد العقلى الذى توجهه فكرة الحقيقة ، أما التخيل فهو شائع فى كل نشاط إبداعى ، فنأ كان أو أسطورة أو علماً . وعلى هذا فمسلّمٌ فيما

يلى من حديث على التطورات التي يظهر فيها بوضوح هذان العاملان : التخيل و النقد العقلي .

(٣)

سأبدأ بملاحظة عن الرياضيات .

تأثرت كثيراً وأنا طالب بالرياضى الفيينى البارز هانس هان ، وكان من ناحيته متأثراً بكتاب هوايتهد وراصل " أسس الرياضيات " . كانت الرسالة الايديولوجية المثيرة لهذا الكتاب تقول إن الرياضيات يمكن أن تُردُّ إلى المنطق ، أو بصورة أدق ، إن الرياضيات يمكن أن تُستنبط منطقياً من المنطق . إبدأ بشيء لاشك أنه منطقي ، ثم واصل الاستنباط المنطقي الصارم ، وستحصل على شيء لاشك أنه رياضيات .

بدأ أن هذا لم يكن مجرد مشروع جسور . لقد تحقق هذا البرنامج البحثى على ما يبدو فى كتاب *أسس الرياضيات* . بدأ الكتاب بمنطق الاستنباط ، وجبر القضايا ، و الجبر الدالى المقصور ، من هذه أمكن استنباط جبر الفصول دون الجزم بوجود الفئات . ثم استنبطت النظرية المجردة للفئات ، تلك التى أقامها جورج كانتون فى القرن التاسع عشر . وبالإضافة إلى ذلك فإن كتاب *المبادئ* قد قام بالكثير نحو إثبات الدعوى - التى ينذر حتى فى وقتنا هذا أن تكون محل جدل - بأنه من الممكن أن يُصاغ حساب التفاضل و التكامل كجزء من نظرية الفئات .

لم يمض وقت طويل حتى تعرض كتاب هوايتهد وراصل هذا إلى نقد مرير . كان الوضع منذ نحو أربعين عاما كما يلى : من الممكن أن نميز مدارس فكرية ثلاث : كانت هناك أولاً مدرسة تسمى مدرسة النزعة المنطقية تقول إنه من الممكن أن تُردُّ الرياضيات إلى المنطق . كان يقودها برتراند راصل ، ومن فيينا ، هانس هان و روبرف كارناب . ثم كانت هناك مدرسة الأكسيوماتيكا ، التى عرفت فيما بعد أيضاً باسم الصورية ، وهذه لم تستبطل نظرية الفئات من المنطق وإنما أرادت أن تقدمها كنظام صورى من البديهيات ، فيما يشبه هندسة إقليدس . من بين معتنقى هذه الرؤية هناك

هيلبرت ، وزيميلو ، وغرينكل ، وبيرنيز ، وكرمان ، وجينتسين ، وفون نويمان . أما المدرسة الثالثة فكانت مدرسة من يُسمون الحدسيين ، وإليها ينتمي بوانكاريه ، وبرور ، وفيما بعد : هيرمان فايل وهيتنج .

كان وضعاً مشوقاً للغاية ، إن يكن قد بدا في أول الأمر ميئوساً منه . نمت خصومة تتسم بنفمة شخصية عنيفة بين أكبر رياضيين تورطاً في الجدل وأكثرهم انتاجاً : هيلبرت وبرور . ولقد اعتبر الكثيرون من الرياضيين أن هذا الجدل في أسس الرياضيات أمر لا طائل وراءه ، بل ولقد رفضوا أيضاً المشروع الأساسى برمت .

ثم حدث منذ أربعة وأربعين عاماً أن دخل الجدل الرياضى النمساوى كورت جودل ، درس جودل في فيينا ، حيث تُعَصَّد النزعة المنطقية ، وحيث تؤخذ أيضاً المركبتان الأخرتان مأخذ الجد . ارتكزت أولى نتائج جودل الرئيسية - الدليل على كمال الجبر الدالى المقصور - ارتكزت على مشكلات صاغها هيلبرت ، مشكلات قد يمكن نسبتها إلى الصورية . أما نتيجته الثانية فكانت برهانه الرائع الذى وطد النقص في " أسس الرياضيات " وفي نظرية الأعداد . حاولت المدارس الثلاث المتنافسة أن تسبب إليها بعضاً من هذه النتيجة .

لكن هذا فى الواقع كان بداية النهاية - نقصد نهاية المدارس الفكرية الثلاث ؛ بل ولقد بشرت هذه النتيجة أيضاً ، فى رأى ، ببداية فلسفة جديدة للرياضيات . إن الأمور الآن فى مرحلة تقلب ، لكن ربما أمكننى أن أخلص الوضع فيما يلى :

إن لنا أن نرفض نظرية راسل فى الرد ، نعنى نظرية إمكان رد الرياضيات إلى المنطق . لا يمكن أن تُرد الرياضيات تماماً إلى المنطق ، بل إن الواقع يقول إنها قد أدت حتى إلى تهنيت كبير فى المنطق . بل ، ولقد نستطيع أن نقول ، إلى تصحيح نقدى للمنطق : إلى تصحيح نقدى لحسنا المنطقى ، وإلى البصيرة النقدية بأن ليس لنا أن نعول كل هذا التعميل على حسنا المنطقى . لكنها قد أوضحت أيضاً أن الحدس بالغ الأهمية وقادر على التطوير . تظهر غالبية الأفكار الخلاقة من خلال الحدس ، أما تلك التى لا تظهر من خلاله فهى نتيجة التنفيذ النقدي للأفكار الحدسية .

يبدو أن ليس ثمة نسق واحد للمبادئ الرئيسية للرياضيات ، إنما أنساق مختلفة بنى بها الرياضيات أو الفروع المختلفة من الرياضيات . وأنا أقول " بنى " ولا أقول " تؤسس " ، إذ يبدو ألا وجود لتأسيس نهائى أو ضمان لمبادئها الجوهرية . وفضلا عن ذلك فإننا لا نستطيع إثبات تماسك البناء إلا فى حالة الأنساق الضعيفة . ونحن نعرف من تارسكى أن الفروع الهامة من الرياضيات ناقصة جوهريا ، نعى أنه من الممكن تقوية هذه الانساق ، وإنما ليس أبدأ إلى المدى الذى يمكننا من أن نُثبت داخلها جميعا العبارات الصحيحة و ذات العلاقة . فمعظم النظريات الرياضية - تماما مثل نظريات الفيزياء أو البيولوجيا - هى نظريات فرضية استنباطية : تتحول الرياضة البحتة إذن لتصبح أقرب إلى العلوم الطبيعية حيث الفروض حدوس - على غير ما بدت حتى إلى عهد قريب .

نجح جودل و كوهين فى توفير الأدلة على أن ما يسمى " فرضى المتصل " لا يمكن تنفيذه و لا اثباته بمناهج نظرية الفئات التى كانت تُستخدم حتى ذلك الحين . ولقد اتضح أن هذا الفرض الشهير - الذى أمل كانتور و هيلبرت أن يثبتاه يوما - فرضٌ مستقل عن النظرية الشائعة . طبيعى أنه من الممكن بذلك أن تقوى الفظرية (باستخدام افتراضات إضافية) بحيث يمكن اثبات الفرض ؛ لكن من الممكن أيضا أن تقويها بحيث يمكن تنفيذه .

نصل الآن إلى مثال مثير يوضح كيف يمكن للرياضيات أن تصحح حدسنا المنطقى غير المُصحح أو الساذج أو " الطبيعى " . إن قولنا " لا يُنكر " - أو ربما بشكل أوضح " لا يُقَدَّر " - له بالألمانية والانجليزية واليونانية وغيرها من اللغات الأوروبية ، نفس قوة معنى " صحيح لا يُقَدَّر " أو " صحيح بلا ريب " . فإذا كان قد ثبت بالفعل أيضا عدم قابلية عبارة ما للتفنيد (كما فى برهان جودل عن لا تقنيدية فرض المتصل) فإن صحة العبارة ذاتها تبعا لحسنا المنطقى الطبيعى تكون قد ثبتت ، بعد إذ ثبت أنه لا يمكن تنفيدها .

تُصحح هذه الحجة وتوضح سذاجتها حقيقة أن جودل - الذى أثبت لا تقنيديا
فرض المتصل - قد خامره فى ذات الوقت أيضا شعور بأن هذا الفرض الذى لا يفند ،
غير قابل أيضا للإثبات : فرض لا يمكن إذن تقنيده ولا يمكن اثباته داخل هذا النسق ،
وهو مستقل . ولم يمض وقت طويل حتى أثبت بول كوهين هذا الشك .

وهذه الدراسات الرائدة لجودل و تارسكى وكوهين ، و التى أشرت إليها هنا
باختصار ، تتعلق بنظرية الفئات ، بنظرية كانتور الرائعة عن اللامتناهى الواقعى .
وهذه النظرية بدورها قد بزغت أساساً عن مشكلة خلق أساس للتحليل - نعى لتحليل
حساب التفاضل والتكامل (لاسيما فى صورته الأصلية) الذى استخدم مفهوم
المقادير المتناهية الصغر . كان لايبنتس ، وغيره من المهتمين بأمور اللامتناهى المحتمل ،
قد اعتبروا مفهوم المقادير المتناهية الصغر مفهوماً مفيداً إن يكن مُشكِلاً . ولقد رفضه
كانتور العظيم رفضاً صريحاً على أنه خاطئ ، وكذلك أيضا فعل أتباعه بل وحتى
ناقديه : كان اللامتناهى الواقعى يقتصر على اللامتناهى الضخامة . من المشوق جداً
إذن أن يظهر عام ١٩٦١ على المسرح " كانتور ثانٍ " (استخدم فريينكل هذا التعبير)
ليضع نظرية صارمة للامتناهى الواقعى ، ثم يوسعها بتفاصيل كثيرة عام ١٩٦٦ . ومن
المؤسف أن قد مات صانع هذه النظرية ، إبراهيم روينسون ، فى أمريكا مؤخراً .

طبيعى أن تكون ملاحظاتى عن الانجازات الأخيرة فى المنطق الرياضى
والرياضيات ملاحظات مختصرة جداً . لكننى حاولت أن أبرز أكثر التطورات إثارة فى
هذا المجال الواسع اللامتناهى الاتساع للامتناهى : التطورات التى تتكىء تماماً على
المعالجة التقديى للمشكلة . كان جودل و تارسكى وروينسون ، على وجه الخصوص ،
نقاداً . إن عمل جودل يرقى إلى مرتبة نقد لكل المدارس الفكرية القائمة منذ أربعين
عاماً : النزعة المنطقية ، و الصورية ، و الحدسية . كما أن عمله يشكل أيضا نقداً
للموضوعية ، وكان تمثيلها قويا فى دائرة قبيينا التى كان جودل أحد أعضائها . كان
نقد جودل يركز على حدسه الرياضى ، على تخيله الرياضى الذى كان يقوده حقا ،
والذى لم يستخدمه أبداً كسلطة : كان يواجه الاختبارات دائما باستعمال المنهج العقلى
النقدى - الاستطردى .

سأتحدث الآن لوضع دقائق عن علم الكونيات ، العلم الذي يُعتبر جدلاً الأهم فلسفياً بين كل العلوم .

لقد مر علم الكونيات بتطور لا يصدق عبر السنين الثلاثين الماضية ، وحتى قبل ذلك ، كان النظام الشمسي ، الذي أطلق عليه نيوتن اسم نظام العالم ، قد أصبح ظاهرة محلية . تطوّر علم الكونيات الحديث الأول - نظرية النظم النجمية ونظم دروب التبانة ، النظرية التي صاغها في الأصل كانط - تطوّر ما بين الحربين العالميتين تحت تأثير نظريات أينشتاين ومناهج هابل لتقدير أبعاد النجوم ؛ بدت نظرية هابل عن الكون الذي يتمدد ، وقد توطدت ، كما بدت نتائج الفلك اللاسلكي ، الذي تطور أصلاً في إنجلترا واستراليا بعد الحرب العالمية الثانية ، وكتّتها - في بادئ الأمر - تتوافق جيداً داخل هذا الإطار . ثم اتضح أن ثمة نظرية ، تقول بأن الكون يتسع ، قدمها بوندي وجولد وهويل (اعتبرها أنا نظرية بارعة واعدة) اتضح أنها قابلة للاختبار باستخدام طرق الفلك اللاسلكي ؛ ويبدو أنها قد فُتدت لمصالح نظرية الانفجار الكبير (الأقدم) . لكن ثابت هابل قد اخْتُزِلَ إلى عُشره ، كما تضاعف تمدد دروب التبانة ١٥٠ ضعفاً . ولقد تسبب الفلك اللاسلكي في إثارة الشك حول الكثير من النتائج الأخرى . إننا نبوء في مواجهة بعض هذه النتائج الثورية في مجال علم الكونيات ، نبوء عاجزين ، عجزنا في السياسة عندما نواجه مهمة صناعة السلام . يبدو أن ثمة أجراماً شبيهة بالنجوم موجودة فعلاً في كتل وكثافة لم نعرفها قبلاً ، وأن أفكارنا السابقة عن دروب تبانة تششتت بسلام في كل الاتجاهات ، قد تتوارى لتحل محلها نظرية كوارث نادرة إنما دائمة التكرر .

على أية حال ، إن الفلك اللاسلكي يمثل ، على عكس كل التوقعات ، حادثاً غاية في الإثارة والثورية في تاريخ علم الكونيات . إن هذه الثورة لا يضارعها إلا الثورة التي بدأت بتلسكوب جاليليو .

ربما كان من الملائم أن أذكر هنا تطبيقاً عاماً ، كثيراً ما يُدعى أن تاريخ **الاكتشافات العلمية** يعتمد فقط ، أو أساساً ، على **الابتكارات** التقنية البحتة لأفكار جديدة ، وأنا أعتقد على العكس من ذلك أن تاريخ العلم هو في جوهره تاريخ أفكار . لقد كانت العدسات المكبرة موجودة لزمان طويل قبل أن تطرأ على ذهن جاليليو فكرة استخدامها في التلسكوب الفلكي .

و بنفس الشكل تأخر الفلك اللاسلكي ، اكتشف هاينريخ هيرتز موجات الراديو عام ١٨٨٨ ، و على الرغم من اكتشاف فيكتور هيس لما يسمى الأشعة الكونية عام ١٩١٢ - و التي كان من الممكن أن تصبح دافعا إلى البحث عن إشعاعات أخرى تنبعث من الأجرام النجمية - ، فإن الأمر قد تطلب عشرين عاماً قبل أن يُستخدم الفلك اللاسلكي ويبدأ ابتكار الآلات اللازمة . أما التفسير المحتمل لهذا التأخير فهو أن أحداً من الفلكيين لم يفكر في استخدام الموجات الراديوية . وما أن جاءت الفكرة حتى قادت بالطبع (بعد صراع لبقائها) إلى تطوير جديد ثوري . ولقد كانت الفكرة الجديدة هي التي اقترحت بناء الآلات الجديدة ؛ وهي شيء يشبه أعضاء حسّ هائلة اصطناعية .

(٥)

كان علم الكونيات - منذ نيوتن على أية حال - فرعاً من فروع الفيزياء ، ولقد استمر كانط وماخ و آينشتاين وإيدنجتون وغيرهم ، استمروا يعتبرونه كذلك ، أبدي إيرفين شرودنجر و فولفجانج باولي (وهو ، مثل شرودنجر ، من مواليد فيينا) ملاحظات مثيرة عن العلاقات بين المادة والتركيب الذري من ناحية وبين علم الكونيات من ناحية أخرى . كان هذا من أربعين عاماً ، ولقد هُجرت هذه الآراء أو كادت منذ ذلك التاريخ ، وإن كان ثمة عدد من كبار الفيزيائيين - أشهرهم آينشتاين وديراك وهايزنبرج وكورنيليوس لانزوس - قد استمروا يعملون في توحيد النظرية الفيزيائية .

على أن فروض باولي عن الرابطة بين مجالات النيوتريون وبين الجاذبية قد عادت إلى الحياة مرة أخرى منذ فترة قريبة ، وذلك بسبب بعض النتائج التجريبية غير المتوقعة

التي بينت نقصا واضحا في تدفق النيوتريو الشمسى . حاول عالم الكونيات الفيزيائى هانس - يورجين تريدر (وهو من بوتسدام) حاول أن يشتق هذه النتيجة السلبية من صيغته لنظرية النسبية العامة لأينشتين ، مستخدما فرضا اقترحه باولى عام ١٩٣٤ . ولنا أن نأمل أن يُذكر هذا مرحلة جديدة من المحاولات لصياغة رابطة أقوى بين نظرية المادة وعلم الكونيات . وعلى أية حال ، فمما يستحق الذكر أننا نستطيع أن نجد أصول هذه المحاولة الجديدة في توقع قديم فُقد تجريبيا .

(٦)

أعود الآن إلى ما قد يكون أهم مثال للتطور العلمى عبر السنين الثلاثين الماضية: تطور البيولوجيا . وأنا هنا لا أفكر فقط في فى الاختراق الفذ الذى حدث فى علم الوراثة بعد نظرية جيمس واطسون و فرانسيس كريك ، الذى قاد إلى فيض من نتائج جديدة تتصف بالأهمية القصوى ، وإنما أفكر أيضا فى تطور الايثولوجيا (علم الأخلاق) ، وعلم سيكولوجيا الحيوان ؛ بداية السيكلوجيا التطورية الموجهة بيولوجيا ، والتفسير الجديد للدارونية .

ما هو هذا الاختراق الكبير الذى قام به واطسون و كريك ؟ إن فكرة الجين فكرة قديمة نسبيا : كانت مُضمَّنة في أعمال جريجور مندل . لكنها ظلت محل شك فترة أطول من نظرية الاحتراق للافوازييه . لم يقدم واطسون و كريك فقط نظرية عن البنية الكيميائية للجينات ، وإنما أيضا نظرية عن التضاعف الكيماوى للجين ، بل وحتى نظرية عن أثر النمط المُشَفَّر بالجينات على الكائن الحى . وكان هذا لم يكن كافيا : فلقد اكتشفا أيضا أَلِفبائية اللغة التى كُتِب بها هذا النمط : أَلِفبائية الشفرة الوراثية .

كان شروبنجر لحد علمى هو أول من أذاع الفرض بوجود شيء كالشفرة الوراثية - وذكرى هذا الرجل ترتبط ارتباطا حميما بالباحث . كتب شروبنجر يقول " إن هذه الكروموزومات - أو ربما فقط ذلك النسيج الهيكلى المحورى مما نراه واقعا تحت

الميكروسكوب ونعتبره كروموزوما - هي التي تحمل في نوع من النص الشفري ، النمط الكامل لتنامي الفرد في المستقبل ولوظيفته عند البلوغ " .

ولقد طوّر فرض شروينجر هذا وأثبت بطرق غير مسبقة عبر السنين الثلاثين التالية ، كما حلّت الشفرة الوراثية .

ونتيجة لنظرية واطسون وكريك ، أصبحت هذه المعجزة العلمية واقعا في السنة الأخيرة من حياة شروينجر . ويعد وفاته بوقت قصير حلّت الشفرة الوراثية تماما ، إننا نعرف الآن ألفبائية اللغة التي افترضها شروينجر ، ومفرداتها وأجروميتها ودلالات معانيها ، نعرف أن كل جين هو تعليمات لتركيب إنزيم معين ، ويمكننا أن نستنبط بدقة الصيغة (الخطية) الكيماوية البنيوية لأي إنزيم عن طريق التعليمات المكتوبة في الشفرة الوراثية . نعرف أيضا وظائف الكثير من الإنزيمات . وعلى الرغم من أن في إمكاننا أن نستنبط من الصيغة المشفرة للجين الصيغة الكيماوية للإنزيم المناظر ، فإننا لم نستطع حتى الآن أن نحدد الوظيفة البيولوجية للإنزيم من صيفته : هنا تقع حدود معرفتنا بمعنى الشفرة الوراثية .

وأخيرا أود أن أتحدث عن مفهوم بيولوجي آخر هام وسار ، يرتبط أيضا بشروينجر ، على الرغم من أن شروينجر لم يكن هو أول - ولا آخر - من عمل عليه : ذلك هو وجه للنظرية الداروينية التي وضعها لويد مورجان واللوين وآخرون ، ووصفه بأنه " انتخاب مضوى " . تحدث شروينجر عن انتخاب دارويني يماكي اللاماركية .

يبدو للوهلة الأولى أن أفكار داروين (في مقابلة أفكار لامارك) لا تعطى لسلوك أفراد النباتات والحيوانات إلا أهمية ضئيلة - مثلا ما قد يبيده الحيوان من تفضيل لنوع جديد من الطعام أو لوسيلة جديدة في مطاردة الفرائس . تقول الفكرة الجديدة لنظرية الانتخاب المضوى إن هذه الصور من السلوك الفردي يمكن أن تؤثر في تطوير شعب الكائنات عن طريق الانتخاب الطبيعي . والفكرة بسيطة ، يمكن اعتبار كل أسلوب سلوكي جديد انتخابا لموطن إيكولوجي جديد . فعلى سبيل المثال ، إن

تفضيل غذاء جديد أو تفضيل نوع معين من الأشجار لبناء عش ، إنما يعنى أن الحيوان قد انتقل إلى بيئة جديدة ، حتى دون أن يهاجر . لكن الحيوان عندما يختار هذه البيئة الجديدة ، هذا الموطن الجديد ، يعرض نفسه كما يعرض سُلَّانه إلى تأثير بيئى جديد ، ومن ثم إلى ضغط انتخابى جديد . هنا يقوم الضغط الانتخابى الجديد بتوجيه التطور الداروينى ويمهد السبيل إلى التكيف مع البيئة الجديدة . قديمة فى الواقع كانت هذه النظرية البسيطة المقنعة - هى تسبق داروين بل ولامارك ، كما يؤكد أليستير هاردى - ولقد أعيد اكتشافها خلال السنين الثلاثين الماضية ، وطُورت إلى مدى أبعد ، واختُبرت تجريبياً - على يدى وادنجتون مثلاً . تبين هذه النظرية - بشكل أوضح من لامارك - أن ثمة أثراً حاسماً على التطوير العرقى للحيوانات قد ينبج عن السلوك - كمثُل رغبة الحيوان فى الاستكشاف ، أو الفضول ، أو ما يستحسنه الحيوان وما لا يستحسنه .

وعلى هذا فإن لكل بدعة سلوكية لكائن فرد ، نتائج عرقية مبدعة ، كثيراً ما تكون ثورية . وهذا يبين أن المبادرة الفردية تلعب دوراً نشطاً فى التطوير الداروينى . وهذه الملاحظة تقضى على ذلك الانطباع اليائس المحزن الذى أحاط بالداروينية كل هذا الزمان الطويل ، إذ بدا أن نشاط الكائن الفرد لا يمكن أن يلعب أى دور فى آلية الانتخاب .

ياسيدائى ياسادتى ، لم يبق لى إلا أن أضيف أنه ليس لنا من النتائج العلمية المدهشة للماضى القريب أن نستخلص أية استتباطات عن مستقبل العلم . إننى أعتقد أن منظمات البحث العلمى الجديد الهائلة تمثل خطراً داهماً على العلم . كان كبار رجال العلم أشخاصاً ناقدين ، وهذا صحيح بالطبع بالنسبة لشرودنجر وجودل ، بل وحتى بالنسبة لواطسون وكريك .

لقد تغيرت روح العلم نتيجة للبحث المنظم . ولابد لنا ، على الرغم من ذلك ، أن نأمل فى أن يظهر دائماً أشخاص كبار .

(٥)

منطق العلوم الاجتماعية

أعترض أن أبدأ بحثي في منطق العلوم الاجتماعية بدعويين يعبران عن التضاد بين معرفتنا وبين جهلنا .

الدعوى الأولى : إن لدينا قدراً كبيراً في المعرفة . ثم إننا لا نعرف فقط تفاصيل ذات فائدة عقلية غير مؤكدة ؛ وإنما أيضاً ، وبصورة خاصة ، أشياء ذات أهمية عملية قصوى ، توفر لنا في نفس الوقت تبصراً نظرياً عميقاً ، وهما مدهشا للعالم .

الدعوى الثانية : إن جهلنا بلا حدود ، وهو يضيف علينا الاعتدال . والحق أن هذا التقدم الفامر للعلوم الطبيعية (الذي نلتمح إليه الدعوى الأولى) هو باتحديد ما يذكرنا باستمرار بجهلنا ، حتى في مجال العلوم الطبيعية ذاتها .

* المعاصرة الافتتاحية في مؤتمر جمعية علم الاجتماع الألمانية ، توينجن ١٩٦١ . نشرت محاضرتي أولاً في مجلة كولونيا لعلم الاجتماع و السيكولوجيا الاجتماعية عام ١٩٦٢ (ص ٢٢٢ - ٤٨) . كان المفروض أن تبدأ محاضرتي جدلاً . دعى بروفيسور أورتو ليواصل الجدل في ورقته التكميلية ، وفيها وافقني من ناحية الجوهر . على أن أورتو عندما نُشر كتاب جدل الرهسميين في علم الاجتماع الألماني بدأ بقطعتين هجوميتين ، استغرقتا سوياً نحو مائة صفحة ، وتلتهما محاضرتي ، وعندما ورقة أورتو التكميلية و أوراق أخرى لم تُلق في المؤتمر . يصعب أن يتصور من يقرأ كتاب جدل الرهسميين أن محاضرتي هي التي فتحت الجدل و أن افتتاحية أورتو الهجومية ذات المائة صفحة قد كتبت بعد زمن طويل (خصيماً للكتاب) .

و هذا يحرف الفكرة السقراطية عن الجهل تحريفاً جديداً ، مع كل خطوة إلى الأمام ، مع كل مشكلة نحلها ، فإننا نكتشف ليس فقط مشكلات جديدة بلا حل ، وإنما نكتشف أيضاً أننا حين اعتقدنا أننا نقف على أرض صلبة آمنة ، كان كل شيء فى الواقع متقلقلًا و مزعزعاً .

طبيعى أن الدعويين عن المعرفة و الجهل تبدوان متناقضتين . والسبب الرئيسى فى هذا التناقض البادى يكمن فى حقيقة أن كلمة " معرفة " تستخدم بمعنى مختلف فى كل من الدعويين . ورغم ذلك فإن المعنيين كليهما مهم : حتى لاقتراح توضيح ذلك فى الدعوى الثالثة التالية ،

الدعوى الثالثة : لكل نظرية للمعرفة وظيفة هامة أساسية ، ووظيفة يمكن حتى أن تُعتبر الاختبار الحاسم للنظرية : لابد أن تُصَفِّ الدعويين الأولى و الثانية بتوضيح العلاقات بين معرفتنا الرائعة التى تتسع على النوام ، وبين تبصرنا - المتزايد باطراد - بأننا فى الواقع لا نعرف شيئاً .

فإذا ما تفكرنا فى الأمر قليلا فسنجد أنه من الضرورى أن نوجه منطلق المعرفة نحو هذا التوتر بين المعرفة و الجهل . ثمة نتيجة هامة لهذا التبصر سأصوغها فى دعوى الرابعة . وقبل أن أعرض هذه الدعوى الرابعة أود أن اعتذر لكثرة ما سأذكر من دعوى ، وعذرى أن قد اقترح على أن أجمع هذه الورقة فى صورة دعوى مرقمة . ولقد وجدت أن هذا الاقتراح مفيد على الرغم من حقيقة أن هذا الأسلوب قد يعطى انطبعا بالوجعماطيقية . إليك إذن دعوى الرابعة .

الدعوى الرابعة : إذا كان لنا ، بأية حال ، أن نقول إن العلم - أو المعرفة - يبدأ من شيء ما ، فلنا أن نقول ما يلى : إن المعرفة لا تبدأ من الادراك الحسى أو الملاحظات أو من تجميع البيانات أو الوقائع ؛ إنما هى تبدأ من المشكلات . ولقد نقول : ليس ثمة معرفة دون مشكلات ، لكننا نقول أيضا : ليس ثمة مشكلات دون معرفة . غير أن هذا يعنى أن المعرفة تبدأ من التوتر بين المعرفة و الجهل : لا مشكلات دون معرفة - لا مشكلات دون جهل . ذلك أن كل مشكلة إنما تنشأ عن اكتشاف أن

ثمة شيئاً ناقصاً داخل معرفتنا المفترضة ، أو ، إذا نظرنا إلى الأمر منطقياً ، عن اكتشاف تناقض داخلي في معرفتنا المفترضة ، أو تناقض بين معرفتنا المفترضة والوقائع ، أو ، في صورة أكثر دقة ، عن اكتشاف تناقض جلي بين معرفتنا المفترضة والوقائع المفترضة .

وبينما قد تخلق الدعاوى الثلاث الأولى - بسبب طبيعتها المجردة - انطباعاً بأنها بعيدة نوعاً ما عن موضوع هذا المقال - أعني منطق العلوم الاجتماعية - فإنني أود أن أقول إن دعاوى الرابعة تأخذنا مباشرة إلى قلب الموضوع . ويمكن صياغة هذا في دعاوى الخامسة كما يلي .

الدعوى الخامسة : سنجد ، مثلما هو الأمر في كل العلوم الأخرى ، أننا في العلوم الاجتماعية : إما ناجحون أو فاشلون ، إما مشوقون أو مُملّون ، إما مثمرون أو عقيمون ، وذلك بقدر يتناسب تماماً مع مدى أهمية أو فائدة المشكلات التي نعالجها ، قدر يتناسب تماماً أيضاً ، بالطبع ، مع الأمانة والاستقامة والبساطة التي نعالج بها هذه المشكلات . وليس في كل هذا ما يقيدنا بالمشكلات النظرية وحدها . ثمة مشكلات خطيرة ذات صبغة عملية كانت نقاط بدء هامة للبحث في العلوم الاجتماعية ، مشكلات مثل الفقر والامية والقهر السياسي والحقوق القانونية . لقد قادت هذه المشكلات العملية إلى تأمل ، إلى تنظيم ، ومن ثم إلى مشكلات نظرية . وفي كل الحالات بلا استثناء سنجد أن خصيصة المشكلة ونوعيتها - ومعهما بالطبع جسارة الحل المقترح وأصالتها - كانت هي التي تحدد قيمة أو تفاهة الانجاز العلمي .

المشكلة إذن هي نقطة البدء دائماً ؛ والملاحظة تصبح شيئاً كنقطة بدء فقط إذا ما كشفت عن مشكلة ، نعني إذا ما أدعشتنا ، إذا ما بينت لنا أن ثمة ما هو غير قويم في معرفتنا ، في توقعاتنا ، في نظرياتنا . الملاحظة لا تخلق مشكلة إلا إذا كانت تناقض بعضاً معيناً من توقعاتنا الواعية أو اللاواعية . لكن ما يشكل نقطة بدء عملنا العلمي ليس ملاحظة خالصة وبسيطة بقدر ما هو ملاحظة تلعب دوراً خاصاً ؛ نعني ملاحظة تخلق مشكلة .

وصلتُ الآن إلى النقطة حيث يمكنني صياغة **الدعوى الرئيسية** ، الدعوى السادسة . هي تتألف مما يلي .

الدعوى السادسة : (الدعوى الرئيسية) :

(أ) يضم منهج العلوم الاجتماعية ، مثل منهج العلوم الطبيعية ، اختبار حلول تجريبية لتلك المشاكل التي بها تبدأ استقصاءاتنا . تُقترح الحلول وتُقد . فإذا لم يكن الحل المقترح مفتوحاً للنقد الموضوعي ، استبعد على أنه غير علمي - ربما فقط إلى حين .

(ب) فإذا كان الحل المقترح مفتوحاً للنقد الموضوعي ، هنا نحاول تفنيده ؛ فكل النقد يتضمن محاولات للتفنيد .

(ج) إذا ما قُدد حل مقترح بسبب نقدنا ، اقترحنا حلاً آخر .

(د) فإذا صمد أمام النقد ، قبلناه مؤقتاً ، ونحن نقبله على أنه ، قبل كل شيء ، جدير بجدل ونقد تال .

(هـ) وعلى هذا فإن المنهج العلمي منهج محاولات تجريبية (أو موجات مخية) لصل مشاكلنا ، يحكمها نقد قاس . إنه تطوير نقدي لمنهج " التجربة والخطأ " .

(و) إن ما يسمى موضوعية العلم يكمن في موضوعية المنهج النقدي ؛ نعني - قبل كل شيء - في حقيقة أنه ليس ثمة نظرية تُعلى من النقد ، ثم أيضاً في حقيقة أن الأداة المنطقية للنقد - التناقض المنطقي - أداة موضوعية .

من الممكن أيضاً أن نضع الفكرة الأساسية من وراء دعوائ المحورية بالطريقة التالية .

الدعوى السابعة : يقود التوتر بين المعرفة والجهل إلى مشكلات وإلى حلول تجريبية . لكن التوتر أبداً لا يُقهر . إذ يثبت في النهاية أن معرفتنا تتضمن بالضرورة اقتراحات لحلول مؤقتة وتجريبية ، نعني أن فكرة المعرفة تتضمن من ناحية

المبدأ احتمال ثبوت خطئها ، ومن ثم حالة جهل ، كما أن الطريقة الوحيدة لتبرير معرفتنا هي ذاتها طريقة مؤقتة تماما ، لأنها تتضمن النقد أو - بشكل أدق - الاجواء إلى حقيقة أن حلولنا المقترحة تبدو حتى الآن صامدة حتى أمام أكثر النقد حدة .

وليس هناك تبرير وضعى : ليس ثمة تبرير يمضى لأبعد من هذا . إننا ، على الأخص ، لا نستطيع أن نبين أن حلولنا التجريبية حلول محتملة (بأى معنى يرضى القوانين الرياضية للاحتمال) .

ربما كان لنا أن نصف هذا الوضع بأنه نقدائى .

ولكى نقدم فكرة أفضل عن دعوى الرئيسية و أهميتها بالنسبة لعلم الاجتماع فقد يكون من المفيد أن أقابل بينها وبين دعوى أخرى معينة تنتمى إلى منهجية واسعة القبول كثيرا ما استوعبت لا إراديا .

هناك على سبيل المثال التناول المنهجى المضلل الخاطىء للمذهب الطبيعى والنزعة التعالمية ، الذى ينبه إلى أن الوقت قد حان كى تتعلم العلوم الاجتماعية معنى المنهج العلمى ، من العلوم الطبيعية . ولقد حدد هذا المذهب الطبيعى المضلل متطلبات مثل : ابدأ بالملاحظات والقياسات ؛ وهذا يعنى مثلا أن تبدأ بتجميع البيانات الاحصائية ؛ ثم وأصل بعد ذلك التقدم بالاستقراء نحو التعميمات ثم إلى صياغة النظريات . يقولون إنك بهذه الطريقة ستقترب من الموضوعية المثالية ، إلى المدى الممكن فى العلوم الاجتماعية . على أنه من الضرورى عند القيام بذلك أن نعى حقيقة أن بلوغ الموضوعية فى العلوم الاجتماعية أصعب بكثير منه فى العلوم الطبيعية (هذا إذا كان من الممكن بلوغها أصلاً) . أن تكون موضوعيا ، هذا أمر يتطلب ألا تكون متحيزا بأحكامك عن القيم - نعى أن تكون " متحررا من القيم " (كما يقول ماكس فيبر) . لكن يندر أن يتمكن عالم الاجتماع من أن يحرر نفسه من نسق قيم طبقته الاجتماعية كى يصل حتى إلى درجة محدودة من " حرية القيم " و " الموضوعية " .

إن كل واحدة من الدعوى التى نسبتها هنا إلى المذهب الطبيعى هي دعوى فى رأى خاطئة تماما : كل هذه الدعوى ترتكز على سوء فهم لمناهج العلوم الطبيعية -

على أسطورة في الواقع ، أسطورة مقبولة للأسف على نطاق واسع و مؤثرة للغاية . إنها أسطورة الطابع الاستقرائي لمناهج العلوم الطبيعية وطابع موضوعية العلوم الطبيعية . إنني أعترز فيما يلي أن أخصص جزءاً صغيراً من وقتكم الثمين لتقد المذهب الطبيعي المضلل هذا .

ليس من ينكر أن الكثيرين من علماء الاجتماع سوف يرفضون واحدة أو الأخرى من الدعاوى التي نسبتها إلى المذهب الطبيعي المضلل . ورغم ذلك فإن هذا المذهب الطبيعي يبدو في الوقت الحاضر وقد اتخذ اليد العليا في العلوم الاجتماعية ، إلا - ربما - في الاقتصاد السياسي ؛ على الأقل في الدول المتحدثة بالانجليزية . أود أن أصوغ أعراض هذا النصر في دعاوى الثامنة .

الدعوى الثامنة : كان علم الاجتماع قبل الحرب العالمية الثانية يعتبر علماً اجتماعياً نظرياً عاماً ، ربما أمكن مقارنته بالفيزياء النظرية ، كما كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تُعتبر علم اجتماع لمجتمعات خاصة جداً - نعتى مجتمعات بدائية . ولقد انقلبت هذه العلاقة الآن إلى النقيض تماماً ؛ وهذه واقعة يجب أن نلفت إليها النظر . لقد أصبحت الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الإثنولوجيا علماً اجتماعياً عاماً ، أما علم الاجتماع فهو يكتف نفسه أكثر وأكثر ليتحول إلى عنصر واحد داخل الأنثروبولوجيا الاجتماعية : نعتى أنثروبولوجيا اجتماعية لنموذج خاص جداً من المجتمعات - نموذج المجتمع الصناعي الغربي الأوروبي . إذا وضعنا هذا في صورة مختصرة : لقد انقلبت تماماً العلاقة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا . لقد ارتقت الأنثروبولوجيا من فرع تخصص تطبيقى إلى علم أساسى ، ورفى الأنثروبولوجى من جافع معلومات قصير النظر إلى حد ما ، ليصبح منظر اجتماعى عميق التفكير بعيد النظر ، وسيكولوجى أعماق اجتماعى . على أن عالم الاجتماع النظرى السالف لاشك أن سيسعده أن يعمل **كجامع معلومات** وخصائى : إن وتليفته هى ملاحظة ووصف المحرمات والرموز المقدسة لدى المواطنين البيض بدول أوروبا الغربية والولايات المتحدة .

ربما لا يصح أن نأخذ هذا التغيير في مصير العالم الاجتماعي مأخذ الجد ،
لاسيما وأن ليس هناك ما يسمى جوهر الموضوع العلمى . وهذا يقودنى إلى دعوى
التاسعة .

الدعوى التاسعة : إن ما يسمى موضوعاً علمياً ليس سوى تكتل من
المشكلات والحلول التجريبية ، ميّزت بطريقة اصطناعية . أما ما يوجد في الواقع فهو
المشكلات والتقاليد العلمية .

و على الرغم من هذه الدعوى التاسعة فإن الانقلاب الكامل في العلاقات بين علم
الاجتماع والاثنروبولوجيا هو انقلاب مثير للغاية ، ليس بسبب المواضيع وعناوينها ،
ولنما لأنه يشير إلى انتصار منهج علم زائف . هذا أصل إلى دعوى التالية .

الدعوى العاشرة : إن انتصار الاثنروبولوجيا هو انتصار منهج يزعم أنه
شهودى وأنه بصرى ، يدعى أنه يستفهم التعميمات الاستقرائية . هو فوق كل شيء
انتصار لمنهج يدعى أنه أكثر موضوعية ، أى لما أخذ على أنه منهج العلوم الطبيعية .
انه انتصار فرسى (يقرب من الاندحار) : انتصار ثان كهذا وسنضيق جميعا -
أقصد الاثنروبولوجيا وعلم الاجتماع .

على أن اعترف بأنه من الممكن صياغة دعوى العاشرة بصورة أكثر صراحة .
إننى أسلم بالطبع بأن الاثنروبولوجيا - أحد أكثر العلوم الاجتماعية نجاحا - قد
اكتشفت الكثير الهام والمثير للاهتمام . ثم أننى أسلم عن طيب خاطر بأن رؤيتنا نحن
الأوروبيين لأنفسنا - من باب التغيير - من خلال نظارة الاثنروبولوجى الاجتماعى
ستكون خبرة ساحرة للغاية ومثيرة . صحيح أن هذه النظارة قد تكون أكثر تكويناً من
نظاراتنا ، لكن هذا لا يجعلها أكثر موضوعية . إن الاثنروبولوجى ليس كما يظن عادةً ،
ذلك المراقب الهابط من المريح ، الذى كثيراً ما يحاول أن يلعب دوره الاجتماعى (ليس
بدون استمتاع) ؛ لا وليس لدينا من سبب ولواء لنفترض أن ساكن المريح سيرانا
بشكل أكثر " موضوعية " مما نرى نحن أنفسنا .

أحب في هذا المقام أن أحكى قصة أعترف بأنها متطرفة إن لم تكن أبداً متفردة. وعلى الرغم من أنها قصة حقيقية ، فإن هذا الأمر لا يهم بالنسبة لهذا السياق ، فإذا بدت لك القصة بعيدة الاحتمال ، فأرجو أن تعتبرها من تأليفي ، مثلاً أبكرته ، صممتها لأوضح نقطة هامة مستخدماً مبالغة شديدة .

من سنين عديدة اشتركت في مؤتمر مدته أربعة أيام نظمه أحد علماء اللاهوت وضم فلاسفة وبيولوجيين و أنثروبولوجيين و فيزيائيين - ممثلاً أو اثنين من كل من هذه الفروع . كنا جميعاً ثمانية . كان الموضوع هو " العلم والمذهب الانساني " . بعد بضعة متاعب وبعد احباطٍ محاولةٍ استهدفت أن تقع تحت تأثير حجة مهيبة ، نجح المجهود المشترك لنحو أربعة أو خمسة من المشتركين خلال ثلاثة أيام في رفع المناقشة إلى مستوى عالٍ غير مألوف ، وصل مؤتمرنا إلى تلك المرحلة - أو هكذا بدا لى الأمر - التي امتلأنا فيها جميعاً بالشعور الجميل بأن كلا منا يتعلم من الآخرين . على أية حال ، كنا مستغرقين في موضوع الجدل عندما طلع علينا الأنثروبولوجى الاجتماعى بمأثرته .

قال : " ربما تعجبتم لأننى في هذا المؤتمر لم أنبس حتى الآن ببنت شفة . ذاك لأننى مراقب . إن حضورى هذا المؤتمر ، بصفتى أنثروبولوجيا ، لم يكن للاشتراك في سلوككم اللفظى بقدر ما كان لدراسة سلوككم اللفظى ، هذا ما كنت أقوم به . وعلى هذا فإننى لم أتمكن دائماً من تتبع المحتوى الواقعى لمناقشتكم . لكن شخصاً مثلى درس العشرات من مجموعات المناقشة ، قد تعلم مع الوقت أن موضوع المناقشة غير مهم نسبياً " . ثم أردف بقوله ، حرفياً (إن لم تخفى ذاكرتى) : " نتعلم نحن الأنثروبولوجيين أن ننظر إلى مثل هذه الظواهر الاجتماعية من الخارج ومن موقف أكثر موضوعية . إن ما يهمنا هو الـ " كيف " - مثلاً : كيف يحاول شخص أو آخر أن يسيطر على المجموعة ، وكيف يرفض الآخرون محاولاته ، إما فرداً فرداً ، أو عن طريق تشكيل ائتلاف ، كيف يتشكل بعد عدة محاولات كهذه نظامٌ هيراركى ، ومن ثم اتزان ، ومعه مجموعة من طقوس التعبير باللفظ . تتشابه هذه الأشياء دائماً أياً كان تنوع القضية التي تُستخدم موضوعاً للمناقشة .

أصغينا إلى كل ما كان على هذا الأنثروبولوجي - زائنا من المريح - أن يقول ؛ ثم وجهت إليه سؤالين ، أولهما عما إذا كان له ثمة تعليق على النتائج الواقعية لمناقشتنا ؛ ثانيهما عما إذا كان لا يرى أن ثمة شيئا اسمه أسباب أو حجج لا شخصية قد تكون صحيحة أو باطلة ، أجاب أن قد كان عليه أن يركز على مراقبة سلوك مجموعتنا بشكل لم يسمح له بمتابعة حججنا بالتفصيل ، بل إنه لو فعل ذلك لعرض موضوعيته للخطر (هكذا قال) ، إذ ربما تورط عندئذ في الجدل وأصبح واحدا منا - فيقضى بذلك على موضوعيته . وعلاوة على ذلك ، فلقد تدرب على ألا يحكم على المحتوى الموضوعي للسلوك اللفظي (كان يستعمل باستمرار مصطلح " السلوك اللفظي " و " التعبير باللفظ ") أو على أن يأخذ هذا المحتوى على أنه غير مهم . قال إن ما يهمه هو الوظيفة الاجتماعية والسيكولوجية لهذا السلوك اللفظي . ثم أردف يقول " فبينما تؤثر الأسباب أو الحجج على المشاركين في الجدل ، فإن ما يهمنا هو حقيقة أنه من الممكن بهذه الوسيلة أن يدفع ويؤثر بعضكم على بعض ، وبهنا بالذات أعراض هذا الأثر ، بالطبع . إننا نهتم بمفاهيم مثل التوكيد والتردد والتدخل والتسليم . أبدا لا نهتم حقا بالمحتوى الواقعي للجدل وإنما بالدور الذي يلعبه المشاركون ، بالتفاعل المثير ، في حد ذاته . أما عما يسمى الحجج ، فهي بالطبع وجه من أوجه السلوك اللفظي ، ولا تختلف أهميته عن أهمية أى وجه آخر . وأما عن فكرة أنك تستطيع أن تميز بوضوح بين الحجج وغيرها من التعبيرات باللفظ فهي محض خداع ذاتي . ومثلها أيضا فكرة التمييز بين الحجج الصحيحة موضوعيا والباطلة موضوعيا . فإذا أصررت ، فمن الممكن أن تُصنّف الحجج تبعا للمجتمعات أو المجموع التي تُقَال بدائلها ، في أزمان معينة ، كصحيحة أو باطلة . وأما عن الدور الذي يلعبه عامل الزمن فتوضّحه حقيقة أن ما يسمى حججا تُقبل زمنا في جماعة حوار كهذه ، قد يهاجمها أو يرفضها ثانية أحد المشاركين في مرحلة تالية " .

لا أود أن أعليل في وصف هذه الواقعة ، وأتصور أنه ليس من الضروري أن أبرز في هذا الجمع أن موقف صليقي الأنثروبولوجي ، هذا الموقف الذي يشوبه بعض من التطرف ، إنما يبيّن في أصله العقلي أثر النموذج السلوكي الموضوعية ، مثلما

يشى بأفكار معينة نمت في التربة الألمانية - وأنا هنا أشير إلى فكرة النسبوية الفلسفية : نسبوية تاريخية ترى أن ليس ثمة حقيقة موضوعية ، وإنما فقط حقائق هذا العصر أو ذاك ؛ و نسبوية اجتماعية تقول بأن هناك حقائق أو علوم لهذه الجماعة أو تلك الطبقة ، كمثال علم بروليتارى وعلم برجوازى ، كما أعتقد أيضاً أن ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة قد لعب دورا كبيرا في التاريخ المبكر للدوجمات التي ردها صديقى الأنثروبولوجى .

لقد اتخذ صديقى الأنثروبولوجى في ذلك المؤتمر باعتراف الجميع موقفا متطرفا بعض الشيء ، لكن هذا الموقف - لاسيما إذا حورناه قليلا - ليس بالموقف اللانموذجى ولا هو بالموقف غير الهام .

لكن هذا موقف ضعيف . ولأننى في مكان آخر قد نقدت بالتفصيل النسبوية التاريخية والاجتماعية ، وأيضاً سوسيولوجيا المعرفة ، فإننى لن أقوم هنا بتكرار هذا ثانية ، وسأقتصر هنا على مناقشة الفكرة الساذجة المضللة للمنطقية العلمية التي تشكل أساس هذا الموقف .

الدعوى الحادية عشرة : من الخطأ الفادح أن نفترض أن موضوعية علم ما ترتكز على موضوعية العالم ، ومن الخطأ الفادح أن نعتقد أن موقف عالم الطبيعيات أكثر موضوعية من موقف عالم الاجتماع ، فالعالم الطبيعى ليس سوى متحيز مثل كل شخص آخر ، وما لم ينتم إلى القلة التي تنتج باستمرار أفكارا جديدة ، فإنه - للأسف - كثيرا ما يكون في غاية التحيز ، فيفضل أفكاره الخاصة بطريقة مشايعة ومغرصة ، لقد أسس بعض من أكبر الفيزيائيين المعاصرين مدارس وقفت تقاوم الأفكار الجديدة مقاومة شديدة حقا .

على أن لدعواى هذه جانباً إيجابياً ، هو الأهم ، يشكل محتوى دعواى الثانية عشرة .

الدعوى الثانية عشرة : إن ما قد يوصف بالموضوعية العلمية إنما يرتكز فحسب على تقليد نقدى ، كثيرا ما يمكننا من أن نقد نوجما سائدة - على

الرغم مما يقابله من مقاومة . أعنى أن موضوعية العلم ليست قضية العالم الفرد ، إنما هى النتيجة الاجتماعية للنقد المتبادل ، لتقسيم العمل - الودى العدائى - بين العلماء ، لتعاونهم و أيضاً لتنافسهم . لهذا السبب فموضوعية العلم ترتكز - جزئياً - على سلسلة كاملة من الظروف الاجتماعية و السياسية التى تجعل هذا النقد ممكناً .

الدعوى الثالثة عشرة : إن ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة ، الذى يرى الموضوعية فى سلوك العلماء الأفراد ، الذى يفسر نقص الموضوعية بلغة المعطى الاجتماعى العلماء ، قد أغفل تماماً النقطة الحاسمة التالية : حقيقة أن الموضوعية ترتكز كليةً على النقد . إن ما أغفلته سوسيولوجيا المعرفة ليس سوى سوسيولوجيا المعرفة ذاتها - نظرية الموضوعية العلمية . إن الموضوعية لا يمكن أن تفسر إلا بلغة الأفكار الاجتماعية مثل التنافس (بين العلماء الأفراد كما بين المدارس الفكرية المختلفة) ؛ و التقاليد (أعنى التقاليد النقدية) ؛ و المؤسسات الاجتماعية (مثل النشر فى مجلات متنافسة ؛ المناقشات فى المؤتمرات) ؛ و قوة الدولة (القدرة السياسية للدولة على تحمل النقد الحر) .

و العادة أن تقوم هذه العملية فى نهاية المطاف بالتخلص من التفاصيل الثانوية، مثل المواطن الاجتماعى و الايديولوجى للباحث، و إن كانت هذه بلا ريب تلعب دوراً فى الأجل القصير .

و لقد تُحُلُّ بشكل أكثر هوية المشكلة التى تسمى " التحرر من القيعة " ، تماماً مثل مشكلة الموضوعية .

الدعوى الرابعة عشرة : لنا أن نميز فى المناقشة النقدية قضايا مثل (١) قضية الصدق فى أى تقرير ؛ قضية وثاقة صلاته ، فاشته ، أهميته فى مواجهة المشكلات التى تهمننا . (٢) قضية وثاقة صلاته و فائدته و أهميته فى مواجهة المشكلات - خارج - العلمية ، مثل مشكلة سعادة الانسان ؛ أو المشكلة المختلفة التركيب تماماً للدفاع القومى أو لسياسة قومية عدوانية ؛ أو مشكلة التوسع الصناعى ، أو مشكلة اكتساب ثروة شخصية .

. الواضح أنه من المستحيل إزالة مثل هذه الاهتمامات - خارج - العلمية من البحث العلمى . وكما يستحيل إزالتها من البحث فى العلوم الطبيعية - مثلاً من بحوث الفيزياء - يستحيل أيضاً إزالتها من العلوم الاجتماعية .

أما ما هو ممكن وما هو مهم وما قد يعطى صفته المميزة ، فليس هو إزالة الاهتمامات - خارج - العلمية بقدر ما هو التمييز بين الاهتمامات التى لا تنتمى إلى البحث عن الحقيقة ، وبين الاهتمام العلمى الخالص بالحقيقة . وعلى الرغم من أن الحقيقة هى القيمة العلمية الأولى ، فإنها ليس بالقيمة الوحيدة ، إن وثائق الصلة والفائدة وأهمية العبارات فى مواجهة مشكلة علمية بحثة هى أيضاً قيم علمية من الدرجة الأولى ، وهذا صحيح أيضاً بالنسبة لقيم مثل الفصوية و القوة التفسيرية والبساطة و الدقة .

أريد أن أقول إن هناك قيمة ايجابية و سلبية علمية **خالصة** ، وأخرى **خارج** - علمية . وعلى الرغم من أنه يستحيل أن نفصل العمل العلمى عن التطبيقات و التقييمات خارج العلمية ، فإن من مهام النقد العلمى و الجدل العلمى أن يحارب تشوش عوالم القيم ، و أن يقدم على وجه الخصوص بإزالة التقييمات خارج العلمية من **قضايا الحقيقة** .

طبعى أننا لا نستطيع أن ننجز هذا نهائياً و على نحو حاسم باصدار مرسوم ؛ وإنما هو سيبقى كواحدة من المهام الثابتة للنقد العلمى المشترك . إن نقاء العلم الخالص هدف أسمى ، يفترض أننا لن نبلغه ؛ لكنه هدف **نُحارب** - و علينا أن **نُحارب** - دائماً من أجله ، عن طريق النقد .

قلت عند صياغة هذه الدعوى إنه من المستحيل أن نُزيل القيم - خارج - العلمية من النشاط العلمى . ونفس الأمر ينطبق على الموضوعية . إننا لا نستطيع أن نحرم العالم من تشييعه دون أن نحرمه من إنسانيته ، لا ولا نستطيع أن نكبت أو نحطم أحكامه **القيمية** دون أن نحطمه كإنسان و **كعالم** . إن دوافعنا و **مُثلنا** العلمية الخالصة ، كمُثلنا عن بحث فى الحقيقة خالص ، إنما ترتكز و بشدة على أحكام **قيمية** خارج -

عملية ، بل و دينية جزئيا . إن العالم الموضوعى ، " المتحرر من القيمة " ليس هو العالم المثالى . فبدون العاطفة لن ننجز شيئا - مؤكدا لن ننجز شيئا فى العلم البحت . إن قولنا " حب الحقيقة " ليس مجرد استعارة .

الأمر إذن ليس مجرد عدم قدرة العالم الفرد عمليا على بلوغ الموضوعية والتحرر من القيم ، إنما هو أن الموضوعية و " التحرر من القيم " هما فى ذاتهما قيمتان . ولما كان التحرر من القيم فى ذاته قيمة ، فإن طلب قيمة تحرر من القيم غير مشروطة هو تناقض ظاهرى . إن الاعتراض ليس بالغ الأهمية ، لكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا التناقض يختفى تلقائيا إذا استبدلنا بطلب التحرر من القيم طلبا أن تكون إحدى مهام النقد العلمى : الكشف عن تشوش القيمة وتمييز قضايا القيمة العلمية الصرفة (الحقيقة ، وثيقة الصلة ، البساطة ، وغيرها) من القضايا خارج العلمية .

حاولت حتى الآن أن أطور باختصار الدعوى بأن منهج العلم يتوقف على اختيار المشكلات وعلى نقد محاولتنا التجريبية المؤقتة لحلها . ثم حاولت - مستخدماً كمثال قضيتين من منهج العلوم الاجتماعية نوقشنا طويلا - أن أبين أن هذا التناول النقدي للمناهج (كما قد يُسمى) يقود إلى نتائج منهجية معقولة للغاية . لكن ، وعلى الرغم من أننى قد ذكرت بضع كلمات عن الإستيمولوجيا ، عن منطق المعرفة ، وبضع كلمات نقدية عن المنهجية فى العلوم الاجتماعية ، فإننى لم أقدم حتى الآن فى الواقع إلا إسهاماً إيجابياً محدودا لموضوع مقالاتى ، منطق العلوم الاجتماعية .

لا أود أن أؤخركم فأقدم أسبابا أو أعذاراً عن السبب فى أننى أرى من المهم أن نطابق بين المنهج النقدي و المنهج العلمى ، على الأقل فى صورته التقريبية . ولكنى أود الآن أن أتحول مباشرة إلى بعض القضايا والدعوى المنطقية البحتة .

الدعوى الخامسة عشرة : إن أهم مهام المنطق الاستنباطى البحت هى

كارجانونز للنقد .

الدعوى السادسة عشرة : المنطق الاستنباطي هو نظرية صحة الاستدلالات المنطقية أو العلاقة ذات النتيجة المنطقية . ثمة شرط ضروري وحاسم لصحة الاستدلال المنطقي هو : إذا كانت مقدمات الاستدلال الصحيح **صحيحة** ، كانت الاستنباطات أيضا **صحيحة** . يمكن أن نعبر عن هذا أيضا كما يلي : المنطق الاستنباطي هو نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى الاستنباط .

الدعوى السابعة عشرة : يمكن أن نقول إنه : إذا كانت كل المقدمات صحيحة وكان الاستدلال صحيحا ، فلا بد أن يكون الاستنباط أيضا صحيحا ، وعلى هذا فإذا كان الاستنباط خاطئا في استدلال صحيح ، فلا يمكن أن تكون كل المقدمات صحيحة .

من الممكن أن نصوغ هذه النتيجة التافهة - إن تكن بالغة الأهمية - في الصورة التالية : المنطق الاستنباطي ليس فقط نظرية **نقل الحقيقة** من المقدمات إلى الاستنباط ، إنما هو أيضا وفي نفس الوقت نظرية **نقل الخطأ** من الاستنباط إلى واحد على الأقل من المقدمات .

الدعوى الثامنة عشرة : بهذه الطريقة يصبح المنطق الاستنباطي نظرية للنقد العقلي ، وذلك لأن كل نقد عقلي إنما يتخذ شكل محاولة لتوضيح أنه من الممكن أن تُردَّ استنباطات غير مقبولة إلى التقارير التي نحاول نقدها ، فإذا نجحنا في أن نُردَّ - منطقيا - استنباطات غير مقبولة إلى تقرير ، فلنا أن نأخذ التقرير على أنه مُقنَّد .

الدعوى التاسعة عشرة : نحن نعمل في العلوم مع نظريات ، نعنى مع أنساق استنباطية . وهناك سببان لهذا . أولهما أن النظرية أو النسق الاستنباطي هو محاولة للتفسير ، ومن ثم محاولة لحل مشكلة علمية ، والثاني أن النظرية ، نعنى النسق الاستنباطي ، يمكن أن يُنقَد عقليا من خلال نتائجه ، فهو إذن حل تجريبي يخضع للنقد العقلي .

تكفى بهذا بالنسبة للمنطق الصوري كأرجانون النقد .

ثمة مفهومان استخدمتهما هنا يحتاجان إلى توضيح قصير : مفهوم الحقيقة ومفهوم التفسير .

الدعوى العشرون : إن مفهوم الحقيقة مفهوم لا غنى عنه بالنسبة للتناول النقدي الذي طورناه هنا . إن ما نقده هو الادعاء بأن نظرية ما صادقة . إن ما نحاول أن نبينه كتنقّاد لنظرية ما هو بوضوح أن هذا الادعاء ليس له أساس : أنه خاطيء .

لا يمكن بغير فكرة الحقيقة المنظمة أن نفهم الفكرة المنهجية العامة بأننا نستطيع أن نتعلم من أخطائنا : الخطأ يكمن في فشلنا في بلوغ هدفنا ، معيارنا للحقيقة الموضوعية الذي هو فكرتنا المنظمة .

إننا نصف الافتراض بأنه " حقيقي " إذا اتفق مع الوقائع أو تطابق معها ، أو إذا كانت الأشياء كما وصفها الافتراض . هذا هو ما يسمى المفهوم المطلق أو الموضوعي للحقيقة ، الذي نستخدمه جميعا باستمرار . ولقد كان النجاح في إصلاح هذا المفهوم المطلق للحقيقة إحدى أهم نتائج المنطق المعاصر .

وهذه الملاحظة تعنى أن مفهوم الحقيقة قد قوّض . والواقع أن هذا كان هو القوة المحركة التي أنتجت ما ساد عصرنا من الايديولوجيات النسبوية .

وهذا هو السبب في ميلى إلى أن أصف إصلاح مفهوم الحقيقة الذي قام به المنطقيُّ والرياضيُّ ألفريد تارسكي بأنه أهم نتيجة فلسفية للمنطق الرياضى الحديث .

وإننا لا نستطيع بالطبع أن أناقش هذه النتيجة هنا ؛ لكننى أستطيع أن أقول بصورة بوجاهة صريحة أن تارسكي قد نجح في توفير أبسط التفسيرات الممكنة وأكثرها إقناعاً لموضع اتفاق عبارة ما مع الوقائع . ولقد كان هذا بالتحديد هو المهمة التي أدت صعوبتها إلى النسبوية الارتيازية - بنتائجها الاجتماعية التي لا أرى داعياً للتحديث عنها هنا .

أما المفهوم الثانى الذى استخدمته و الذى قد يحتاج إلى توضيح فهو مفهوم التفسير ، أو إذا أردنا الدقة ، مفهوم التفسير البلى .

إن أى مشكلة نظرية بحتة - أى مشكلة علم بحت - تكمن دائماً فى مهمة التوصل إلى تفسير واقعة ، أو ظاهرة ، أو أطراف لافِت للنظر ، أو استثناء من قاعدة لافِت للنظر ، وما نبغى تفسيره يسمى المُفسَّر . و الحل التجريبي للمشكلة - نعنى تفسيرها - يتألف عادة من نظرية ، نسق استنباطي ، يسمح لنا بتفسير المُفسَّر ، يربطه منطقياً بوقائع أخرى (تسمى الشروط المبدئية) . يكمن التفسير الكامل الواضح دائماً فى إبراز الاستنباط المنطقي للمفسَّر ، من النظرية تعضدها بعض الشروط المبدئية .

و على هذا يتألف المخطط المنطقي الأساسى لكل تفسير من استدلال منطقي استنباطي تتألف مقدماته من نظرية و من بعض شروط مبدئية ، تكون نتيجتها هى المفسَّر .

لهذا المخطط الأساسى عدد من التطبيقات لافِت للنظر . فلقد يستعمل ، على سبيل المثال ، لتوضيح الفارق بين فرض خاص ، وفرض آخر يمكن اعتباره مستقلاً ، وعلاوة على ذلك - وهذا قد يثير اهتمامكم - فإنه من الممكن أن نحلل منطقياً وبطريقة بسيطة الفارق بين المشكلات النظرية ، والمشكلات التاريخية ، ومشكلات العلم التطبيقي . هذا يبين أن ثمة تبريراً منطقياً كاملاً للفارق الشهير بين العلوم النظرية و العلوم التاريخية - طالما أخذنا مصطلح " علم " فى هذا السياق ليعنى اهتماماً بمجموعة من المشاكل محددة مميزة منطقياً .

يكفى هذا فى توضيح المفهومين المنطقيين اللذين استخدمتهما حتى الآن .

عن هذين المفهومين - مفهوم الحقيقة و مفهوم التفسير - ينشأ التطوير المنطقي لمفاهيم أخرى ربما كانت حتى أكثر أهمية بالنسبة لمنطق المعرفة و بالنسبة للمنهجية . وأول هذه المفاهيم هو " الاقتراب من الحقيقة " و الثانى هو " القدرة التفسيرية " أو المحتوى التفسيري للنظرية .

وهذان مفهومان منطقيان خالصان إلى المدى الذى يُعرفان فيه بمساعدة المفاهيم المنطقية الخالصة لصديق العبارة و لمحتوى العبارة - نعنى لفئة النتائج المنطقية للنظرية .

وكلاهما مفهوم نسبي ، وعلى الرغم من أن كل عبارة تكون ببساطة إما صحيحة وإما خاطئة ، فإن عبارة واحدة قد تمثل اقتراباً من الحقيقة أكثر من أخرى غيرها ، سيكون الوضع هكذا ، مثلاً ، إذا كان للعبارة الأولى نتائج منطقية أكثر صحة "و" أقل "خطأ من الثانية" . (هنا نفترض أن المقارنة مقبولة بين تحت الفئات الصحيحة وتحت الفئات الخاطئة - داخل فئتي نتائج العبارتين) . يمكن بسهولة أيضاً توضيح السبب في أن لنا - على حق - أن نفترض أن نظرية نيوتن هي تقريب إلى الصديق أفضل من نظرية كبلر .

بنفس الشكل يمكن أن نبين أن القدرة التفسيرية لنظرية نيوتن أكبر من مثيلتها لنظرية كبلر .

نحن إذن نحرز مفاهيم منطقية عليها يؤسس تقييم نظرياتها ، مفاهيم تسمح لنا أن نتحدث حديثاً ذا معنى عن تقدم أو ركوص بشأن النظريات العلمية .

يكفى هذا بالنسبة للمنطق العام للمعرفة . و أحب الآن أن أقدم بعض الدعاوى الإضافية بشأن منطق العلوم الاجتماعية خاصة .

الدعوى الحادية والعشرون : ليس ثمة ما يسمى علم شهوى خالص ، ليس سوى علوم ننظرها (واعين وانتقادين عادة) . وهذا ينطبق أيضاً على العلوم الاجتماعية .

الدعوى الثانية والعشرون : السيكولوجيا علم اجتماعي ، لأن أفكارنا وأفعالنا تعتمد إلى حد كبير على الظروف الاجتماعية . ثمة أفكار اجتماعية واضحة مثل (أ) المحاكاة ، (ب) اللغة ، (ج) العائلة . الواضح أيضاً أن سيكولوجيا التعليم والتفكير ، والتحليل النفسي أيضاً ، لا يمكن أن توجد دون استخدام واحدة أو الأخرى من هذه الأفكار الاجتماعية . السيكولوجياً إذن تفترض مقدماً مفاهيم اجتماعية ، وهذا يبين أنه من المستحيل أن نقسر المجتمع تفسيراً شاملاً بمصطلحات سيكولوجية فقط ، أو أن نرده إلى السيكولوجيا . لا يمكن من ثم أن ننظر إلى السيكولوجيا على أنها أساس العلوم الاجتماعية .

أما ما لا نستطيع من ناحية المبدأ أن نفسره سيكولوجياً ، وما يلزم أن نفترضه مقدماً في كل تفسير سيكولوجي ، فهو البيئة الاجتماعية للإنسان . تشكل مهمة وصف هذه البيئة الاجتماعية (أعني بمساعدة النظريات التفسيرية ، فليس ثمة أوصاف بلا نظرية - كما ذكرنا) تشكل إذن المهمة الرئيسية للعلم الاجتماعي . ومن الملائم إذن أن توكل هذه المهمة إلى السوسيولوجيا (علم الاجتماع) . وهذا هو ما افترضه فيما يلي .

الدعوى الثالثة والعشرون : السوسيولوجيا مستقلة بذاتها ، بمعنى أنها - واحد كبير - تستطيع ، ويلزم ، أن تقيم نفسها مستقلة عن السيكلوجيا . ويصرف النظر عن اعتماد السيكلوجيا على الأفكار الاجتماعية ، فإن هذا يعود أيضاً إلى حقيقة أن السوسيولوجيا تواجه على الدوام بمهمة تفسير نتائج اجتماعية لنشاط الإنسان - غير مقصودة وعادة غير مرغوبة . وكمثال : إن المنافسة ظاهرة اجتماعية ، عادة غير مرغوبة لدى المتنافسين ، ولكن يمكن بل ويلزم أن تُفسَّر كنتيجة غير مقصودة (عادة ما يتعذر تجنبها) لنشاط المتنافسين .

وعلى هذا ، فعلى الرغم من احتمال وجود تفسير سيكولوجي لبعض أنشطة المتنافسين ، فإن التنافس كظاهرة اجتماعية هو نتيجة لهذه الأنشطة يتعذر تفسيرها سيكولوجياً .

الدعوى الرابعة والعشرون : لكن السوسيولوجيا مستقلة أيضاً بذاتها بمعنى ثان ، نعني ما أطلق عليه كثيراً اسم سوسيولوجيا الفهم الموضوعي .

الدعوى الخامسة والعشرون : يُثمر الاستقضاء المنطقي لمناهج علم الاقتصاد نتيجة يمكن تطبيقها على كل العلوم الاجتماعية . هذه النتيجة تبين أن هناك **منهجاً موضوعياً خالصاً** في العلوم الاجتماعية ، يمكن أن نسميه منهج الفهم الموضوعي ، أو منطق الموقف . من الممكن أن يُطوَّر علم اجتماعي موجه نحو الفهم الموضوعي مستقلاً عن كل الأفكار الذاتية أو السيكلوجية ، ويمكن منهجه في تحليل موقف الشخص النشط بما يكفي لتفسير نشاطه بلغة الموقف دون مساعدة إضافية

من السيكيولوجية . ويتوقف " الفهم " الموضوعى على ادراك أن النشاط كان - موضوعيا - ملائما للموقف ، نعى أن نحلل الموقف إلى حد تتحول فيه العناصر التى تبدو فى البداية سيكيولوجية (كالرغبات و الحوافز و الذكريات و الارتباطات) تتحول إلى عناصر للموقف . يصبح الرجل ذو الرغبات الخاصة إذن شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه يلاحق أهدافا موضوعية خاصة ، والرجل ذو الذكريات أو الارتباطات الخاصة شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه مَرُودٌ موضوعيا بنظريات خاصة أو بمعلومات خاصة .

هذا إذن يسمح لنا بأن نفهم الأنشطة بمعنى موضوعى ، بحيث نستطيع القول : لا أحد ينكر أن لى أهدافا مختلفة و أننى أعتقد نظريات مختلفة (عن شارلمان ، مثلا) ؛ لكن ، لو اننى وُضِعْتُ فى موقفه الذى حُلِّلَ هكذا (حيث الموقف يضم أهدافا و معرفة) لَقُمْتُ - وربما قُمْتُ أنت أيضا - بما قام هو به . إن منهج تحليل الموقف منهج بالتأكيد فردانى ، ولكنه بالتأكيد ليس منهجا سيكيولوجيا ؛ لأنه يستبعد - من ناحية المبدأ - كل العوامل السيكيولوجية و يستبدل بها عناصر موضوعية موقفية . وأنا أطلق عليه عادة اسم " منطق الموقف " أو " المنطق الموقفى " .

الدعوى السادسة و العشرون : و تفسيرات منطق الموقف التى عرضناها هنا هى إعادة بناء عقلية نظرية . إنها مفرطة فى التبسيط مفرطة فى التخطيط و من ثم فهى بوجه عام خاطئة . ورغم ذلك فمن الممكن أن تحمل محتوى من الحقيقة كبيرا ، وقد تكون - بالمعنى المنطقى الصارم - اقترابات جيدة من الحقيقة ، بل و أفضل من غيرها من التفسيرات القابلة للاختبار . فى هذا المعنى يكون المفهوم المنطقى للاقتراب من الحقيقة أمراً أساسياً بالنسبة لعلم اجتماعى يستخدم منهج تحليل الموقف . على أن تحاليل الموقف هى قبل كل شيء تحاليل عقلية يمكن نقدها تجريبيا كما يمكن تحسينها . ذلك أننا نستطيع مثلا أن نجد خطايا بين أن المعلومات المتاحة لشارلمان كانت تختلف تماماً عن تلك التى فرضناها فى تحليلنا . على النقيض من ذلك سنجد أنه من الصعب أن تكون الفروض السيكيولوجية أو الطابعية قابلة للنقد .

الدعوى السابعة والعشرون : يفترض منطق الموقف ، بوجه عام ، عالماً فيزيقياً نعمل فيه . يحوى هذا العالم ، مثلاً ، موارد فيزيقية ، موارد تحت تصرفنا ، نعرف عنها شيئاً ، وعوائق فيزيقية نعرف شيئاً عنها أيضاً (ليس عادة بالكثير) ، ولا بد فوق ذلك أن يفترض منطق الموقف عالماً اجتماعياً يقطنه أناس آخرون ، ونعرف شيئاً عن أهدافه (ليس عادة بالكثير) وبه علاوة على ذلك مؤسسات اجتماعية . وهذه المؤسسات الاجتماعية تحدد الطابع الاجتماعى المميز لبيئتنا الاجتماعية . وهى تتألف من كل الواقع الاجتماعى لعالمنا الاجتماعى ، الواقع الذى يقابل أشياء العالم الفيزيقي . فحانوت البقال والمعهد الجامعى وقوة البوليس والقانون كلها فى هذا المعنى مؤسسات اجتماعية . و الكنيسة والدولة والزواج هى أيضاً مؤسسات اجتماعية ، ومثلها أيضاً بعض العادات القسرية مثل الهاراكيرى باليابان . لكن الانتحار فى مجتمعنا الأوروبى ليس مؤسسة اجتماعية بالمعنى الذى أستخدم فيه هذا المصطلح والذى أجزم فيه بأن المقولة ذات أهمية .

كانت هذه هى الدعوى الأخيرة . أما ما يلى فهو اقتراح وتعليق ختامى قصير .

اقتراح : ربما كان لنا أن نختار تجريبياً - كمشاكل أساسية لسوسيولوجيا

نظرية بحتة - أولاً : دراسة المنطق العام للمواقف ، وثانياً : نظرية

للمؤسسات وللتقاليد . تضم هذه مشاكل كالاتية :

(١) المؤسسات لا تقوم بفعل ، إنما يعمل الأفراد داخل المؤسسات أو بالأصالة

عنها . والمنطق الموقفى لهذه الأفعال سيكون هو نظرية أشباه الأفعال

للمؤسسات .

(٢) ولقد نقيم نظرية لنتائج مؤسسية للفعل الهادف - مقصودة وغير

مقصودة . وربما أدت هذه أيضاً إلى نظرية خلق وتطوير المؤسسات .

تعليق واحد أخير . إننى أعتقد أن للإيستيمولوجيا أهمية ليس فقط بالنسبة

للعلوم المفردة وإنما أيضاً بالنسبة للفلسفة ، وأن القلق الدينى والفلسفى فى زماننا

هذا - والذى يهم كل فرد منا بالتأكيد - هو فى معظمه قلق يتعلق بفلسفة المعرفة

البشرية . أسماء يفتشها العدمية الأوروبية ، وأسماء بيتذا خيانة المثقفين ، أما أنا فلقد أن أصفه بأنه نتيجة لكشف سقراط أننا لا نعرف شيئا ؛ أعني أننا أبدا لن نتعلم من تبرير نظرياتنا تبريرا عقليا .

لكن هذا الكشف الهام الذي أنتج من بين ما أنتج مرضن الوجودية ، ليس سوى نصف كشف ؛ كما أن العدمية يمكن قهرها . ذلك أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرر نظرياتنا تبريرا عقليا ، لا ولا نستطيع حتى إثبات أنها محتملة ، إلا أننا نستطيع أن ننقدها عقليا ، ونستطيع أن نميز النظرية الجيدة من الرديئة .

لكن زينوفانيس - حتى قبل سقراط - كان يعرف هذا ، إذ قال :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية ...

عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن ،

و من خلال البحث ، نتعلم ونعرف الأشياء بشكل أفضل .

(٦)

ضد التبجح

(رسالة لم تعد أصلاً للنشر)

مقدمة : منذ نحو أربعة عشر عاماً تلقيت خطاباً من شخص لم تسبق لي معرفته يدعى الهر كلويس جروسنر . أشار في خطابه إلى صديقي هانس ألبيرت ، وطلب مني حديثاً مكتوباً عن وضع الفلسفة (الألمانية) . وافقت على الكثير مما جاء في ذلك الخطاب ، وعلى الرغم من اختلافي في الرأي مع البعض منه ، إلا أنني رأيت أنه يستحق المناقشة . وعلى هذا أجبته على أسئلته مع بعض التحفظات . في خطاب تالٍ طلب مني الهر جروسنر أن أذن له بنشر أجزاء من الخطاب (هي المنشورة هنا) في كتاب كان يخطط له . أذنت له بذلك على الرغم مما تملكني من شكوك ، على أن يكون ذلك فقط لكتابه : احتفظت بكل حقوق المؤلف ، وأكدت على أنه لا يجوز له إعادة طبع إسهامي في كتابه دون موافقة صريحة مني . وعلى الرقم من ذلك ، قبعد فترة قصيرة ظهر في جريدة " دى تسايت " الأسبوعية اقتباس (تحت عنوان رائع هو " ضد التبجح ") دون موافقتي ودون الإشارة إلى حقوقى . (كثيراً ما يساء استعمال حقوق المؤلف في ألمانيا والنمسا) . ولما كان خطابى قد نشر مرتين كإقتباسات ، كما استشهد به مرات كثيرة على نحو خاطئ ، فقد رأيت أن أعيد هنا نشر الجزء الذى سبق نشره ، دون تنقيح ، على الرغم من عنوانيته . كتبت أقول :

أولاً ، هذه إجابة أسئلتك الأربعة (أو مجموعات أسئلتك) :

(١) بدأتُ في المدرسة الثانوية اشتراكياً ، لكنني لم أجد في المدرسة الإثارة الكافية . تركتُ المدرسة في عمر السادسة عشرة ، ولم أعد إلا لأدّى امتحان القبول في الجامعة . وفي عمر السابعة عشرة (سنة ١٩١٩) كنت لا أزال اشتراكياً . لكنني أصبحت معارضاً للماركس (نتيجة مصادمات مع الشيوعيين) ، وقادتنى تجاربى التالية (مع البيروقراطيين) إلى التبحر ، حتى قبل الفاشية ، بأن السلطة المتزايدة لألة النولة تشكل أكبر المخاطر على الحرية الفردية ، وأن علينا لذلك أن نستمر في محاربة هذه الآلة . لم تكن اشتراكيتي مجرد موقف عقلى نظري : تدرت على نجارة الموبيليا (على خلاف أصدقائي الاشتراكيين المثقفين) و أنيت امتحان عمال المياومة ، وعملت في بيوت حضانة الأطفال ، وأصبحت مدرساً بالمدارس الابتدائية ؛ وقبل الانتهاء من أول كتاب لى (" المشكلتان الرئيسيتان للإبستمولوجيا " ، الذى لم ينشر إلا عام ١٩٧٩ - نشره مور ، توينجن) لم أكن أنوى أن أعمل استاذاً للفلسفة ، (نُشر كتابي " منطق الكشف العلمى " عام ١٩٣٤ ، وقبلت منصباً في نيوزيلنده وقت الكريسماس ، ١٩٣٦)

و من صبأى الاشتراكى احتفظتُ بالكثير من الأفكار والمثاليات حتى عمري المتقدم . وعلى وجه الخصوص :

على كاهل كل مثقف تقع مسئولية خاصة جدا . لقد مُنح امتيازاً وفرصة الدراسة . هو يدين لعشيرته (لجمّعه) فى المقابل بحقها فى أن تعرف نتائج دراسته بأبسط وأوضح صورة ممكنة وأكثرها تواضعاً . إن أسوأ ما يمكن للمثقف أن يفعله - خطيئته الكبرى - هى أن يحاول أن يُنصّب من نفسه نبياً عظيماً فى مواجهة عشيرته وأن يتعالى عليهم بفلسفات تربكهم . على من لا يستطيع أن يتحدث ببساطة ووضوح أن يصمت ، وأن ينتبه إلى عمله ، إلى أن يستطيع ذلك .

أثناء انعقاد مؤتمر الفلسفة فى فيينا عام ١٩٦٨ دُعيت إلى مناقشتين تليفزيونيتين بين الفلاسفة ، فوجئت إذ وجدت بلوخ فى واحدة منهما . حدث بيننا يوماً تصادم خفيف . (قلت صادقاً إننى أغبى من أن أفهم الطريقة التى يُعبّر بها عن نفسه) . فى

نهاية اللقاء قال فولفجانج كراوس رئيس الجلسة : " أرجوكم أن تجيبوني في جملة واحدة ، ما هو في رأيكم أهم ما نحتاجه ؟ " . كنت الوحيد الذي قدم إجابة مختصرة . قلت : " تواضعاً ذهنياً أكثر " .

إنني ليبرالي معاد للماركسية . لكنني أعترف بأن ماركس ولينين كانا يكتبان بطريقة بسيطة مباشرة . ترى ماذا كانا سيقولان عن أبهة الجدلين الجدد ؟ لابد أن كانا سيدان كلمات أقسى من " الأبهة " . (في رأي أن كتاب ليفين ضد النقد العلمي كتاب أكثر من ممتاز) .

إجابة سؤالك عن المشاكل الاجتماعية التي تشكل أساس أعمالي .

كل أعمالي الفلسفية ترتبط بمشكلات غير فلسفية . كتبتُ عن هذا عام ١٩٥٢ (أنظر صفحة ٧٢ من كتابي " *افتراضات هندسية و تفنيدات* ") : " تتجذر المشكلات الفلسفية الحقيقية دائماً في مشكلات ملحة خارج الفلسفة ، وهي تموت إذا ما فسدت هذه الجذور " . واقد أوردت أمثلة من مجالات تتجذر فيها مشكلات : السياسة ، الحياة الاجتماعية ، الدين ، علم الكونيات ، الرياضيات ، العلوم الطبيعية ، التاريخ .

ستجد وصفاً " لجذور منطق البحث العلمي " (١٩٥٧) في الفصل من كتابي *افتراضات هندسية و تفنيدات* بالصفحات ٢٣ - ٢٨ . (لم يترجم هذا الكتاب بعد إلى الألمانية ، لأنني لم أجد المترجم الكفاء ، وستصلكم بالبريد نسخة منه) .

بالنسبة لـ " فكر المذهب التاريخي " أرجو أن تراجع الاهداء بالصفحة الخامسة من كتابي بهذا العنوان ، وأما عن " منطق البحث العلمي " فأرجو أيضاً أن تنتظر الصفحة الأولى من مقدمة الطبعة الألمانية الثالثة (ص ٢٥) .

(٢) ساكتب الكثير عن ذلك فيما بعد .

(٣) أعكف في الوقت الحالي على كتابة مساهمتي لمجلة " مكتبة الفلاسفة

الأحياء " الذى يحرره آرثر شيلب (أعتقد أن بعض هذه المجلدات قد ظهر أيضا فى ألمانيا ، ومن بينها مجلد أينشتين) . وعنوان المجلد الذى أكتبه الآن هو " فلسفة كارل بوبر " . و هو يشمل (أ) ما يسمى " بيليوغرافيا عقلية " (ب) الاسهامات النقدية لنحو خمسة وعشرين شخصا (منهم علماء ومنهم فلاسفة) (ج) إجاباتى .

أكرس كتاباتى الحالية أساساً للصراع ضد اللاعقلانية والذاتانية فى الفيزياء وفى علوم أخرى - فى العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص . وأعمالى ، كالعادة ، هى محاولات لصياغة مشكلات يمكن التفاعل معها ، بأدق صياغة ممكنة ، ثم حلها . (حتى أعمالى المنطقية العلمية - فى الفيزياء مثلا - هى محاولات لحل مشكلات ترتبط بأمراضنا الاجتماعية والسياسية) .

أعود أيضا ما بين الحين والحين إلى المشكلات التى قمت بحلها من سنين ، لأحسن الحل مثلا ، أو لأتابع المشكلات الجديدة التى نجمت عن حلّى المقترح - أو لأتبع ارتباطات جديدة .

إليك قائمة بهذه المشكلات :

مشكلة تعيين الحنود . العلم / اللاعلم : العقلانية / اللاعقلانية .

مشكلة الاستقرار . فى كل صورها : بما فيها النزعات الطبيعية والكليات و"المامية" ؛ مشكلة التعريف (استحالة تعريف المسلمات والطبيعة اللاجهرية لكل التعريفات) .

مشكلة المذهب الواقعى (ضد الوضعية) . منهجية العلوم الطبيعية والانسانية .

نور المشكلات ومواقف المشكلة فى العلوم الاجتماعية والتاريخ . المشكلة العامة لحل المشاكل .

مشكلة الموضوعية . نظرية تارسكى للحقيقة . المحتوى ، ومحتوى الحقيقة ،

والاقتراب من الحقيقة . الموضوعية فى المنطق (نظرية الاستنباط) ، فى الرياضيات ، نظرية الاحتمال . الاحتمال فى الفيزياء . مشكلة الزمن و اتجاه الزمن .

موقف نظرية داروين للانتخاب الطبيعى . تحسين نظرية الانتخاب الطبيعى (التفسير الانتخابى للاتجاهات التطورية) . اللغة البشرية وتطورها . لغة الإيماءات السياسية .

اللاحتمية و الانتخاب . نظرية العالم الثالث ، ونظرية القيم المنطقية وغير المنطقية .

مشكلة العقل - الجسم . عدد كبير من المشكلات التاريخية ، و على وجه الخصوص عن تاريخ النظريات (من هيسود و القبل - سقراطيين وحتى نظرية الكم) .

هذه قائمة طويلة (وقد لا تكون كلها مفهومة لمن لا يعرف أعمالى) ، ولقد حذفت منها الكثير ، ولازلت أعمل على كل هذه المشكلات وغيرها . أنظر قائمة منشوراتى ، وإن كان لا يزال لدى الكثير مما لم ينشر .

(٤) أعتقد أننى لم أنشر كلمة واحدة عن ماركوزى . و أرى ألا فائدة تُرجى من تورطى فى هذا النقد العنيف (أنظر النقطة الثانية فيما يلى . مستنقع !) . إننى أعتقد - إذا لم تخفى الذاكرة - أننى قابلته لأول مرة فى كاليفورنيا عام ١٩٦٦ (رغم أننا قد تزامنا فى هارثارد عام ١٩٥٠) ، لكننا لم نناقش شيئاً . إن لى نفس رأى صديقى وزميلى كرانستون فى ماركوزى .

كتبت فعلاً عن المذهب الحالى فى الفصل التاسع من المجلد الأول من **المجتمع المفتوح** (و ترجمته إلى الألمانية للأسف ترجمة رديئة) (أنظر الشعر الذى قدمه روجر مارتين ده جارد) . وعلى الجملة ، فقد كرر ماركوزى ما يقوله مولان عن ده جارد . يمكن أن تجد نقدي فى الفصل التاسع من المجتمع المفتوح . طبعى أننى كتبت هذا النقد ، بالفصل التاسع ، قبل أن يتخذ ماركوزى موقفه العقلى الحالى بوقت طويل (" الفلسفة السلبية ") ، كما نشر ده جارد كتابه بالفعل فى ١٩٣٦ - ٤٠ .

و في رأيي أن الفارق بين " المثاليين " من الفاشست وماركوزي يكاد يكون
منعدماً .

أتحول الآن إلى نقطتك الثانية .

٢- هذه المجموعة من الأسئلة في خطابك تغطي مساحة كبيرة حقا . و على أن
أبدأ بنظريتي الإبستمولوجية .

تقول أنك قد قرأت أعمالى ، لكن أرجو أن تعود فتقرأ *دعوى الثانية* بصفحة
١٠٢ فى كتاب *أدورنو جدل الوضعيين* . لقد أخذتُ دعوى أننا لا نعرف شيئا مأخذ
الجد . من المهم ألا ننسى أبدا جهلنا . و على هذا فلا يجوز أبداً أن ندى أننا
نعرف شيئا ، ولا يصح أبداً أن نتبجح .

إن ما أسميته قبلا الخطيئة الكبرى (النقطة الأولى) - وقاحة أنصاف
المتملمين - هى ببساطة : التحدث باللغو ، ادعاء حكمة ليست لنا . إليك مواصفات
الطبعة : امزج تمصيل الحاصل بالتفاهات ثم تَبَلَّها بالهراء المتناقض . وهذه وصفة
أخرى : اكتب بعضاً من المباهاة التى يصعب فهمها ثم أضف بعض التفاهات من أن
لاخر . سيسعد بهذا كل قارئ يطريه أن يجد فى كتاب " عميق " كهذا أفكاراً خطرت
له قبلا . (يمكننا جميعاً أن نرى فى أيامنا هذه أن ملائكة الامبراطور الجديدة قد
أصبحت موضة !) .

يصل الطالب إلى الجامعة دون أن تكون لديه فكرة عن المعايير التى عليه أن
يتبناها ، ومن ثم فإنه يتبنى ما يقابله من معايير . ولما كانت المعايير الذهنية فى معظم
أقسام الفلسفة (و السيوسولوجيا على وجه الخصوص) تسمح بالمباهاة و ادعاء
المعرفة (يبدو كل هؤلاء و كأنهم يعرفون الكثير) فإن أفضل الطلبة - حتى هؤلاء -
يفقدون صوابهم . يصبح كل من تزعجه الادعاءات الكاذبة للفلسفة " الحاكمة " معادياً
للفلسفة ، ولهم كل الحق . ثم أنهم يعتقدون خطأ أن هذه الادعاءات هى ادعاءات
الطبقة " الحاكمة " ، وأن أى فلسفة تأثرت بماركس ستكون أفضل . لكن هراء
اليساريين المعاصر أسوأ على وجه العموم من هراء اليمينيين المعاصر .

ماذا تعلم الجدليون الجدد ؟ لم يتعلموا مدى الصعوبة في بحل المشكلات وفي الاقتراب من الحقيقة . لم يتعلموا غير الطريقة التي يُفَرِّقون بها اخوتهم البشر في بحر من الكلمات .

و على هذا فإنني لا أحب أن أشتاجر مع هؤلاء : ليس لديهم معايير .

ربما يثير انتباهك أن تعرف أنه خلال فترة الاضطرابات الطلابية كلها لم نجد إلا طالبا ثوريا واحدا في قسمي (قسم الفلسفة و المنطق و المنهج العلمي) بكلية الاقتصاد في لندن . كانت لديه الفرصة كاملة ليقدم رؤيته و لم يكن من سبب للشكوى . لم ندرس أنا و زملائي بالقسم أبدا بطريقة تحكيمية أو بوجمالية . كنا نطلب من طلبتنا دائما (منذ رأست القسم عام ١٩٤٦) أن يقاطعوا المحاضرة إذا لم يفهموا شيئا أو إذا كان لديهم اعتراض . أبدا لم نعاملهم من عل . أبدا لم ننصب أنفسنا كمفكرين كبار . كنت أكرر تأكدي بأنني لا أود أن أحول أحدا إلى مذهب جديد . كنت ببساطة أضع أمام الطلبة المشاكل و حلولها التجريبية . طبعي أنني كنت أوضّح موقفى تماما - ما اعتبره صحيحا و ما أعتقد أنه خاطئ .

لذا فإنني لا أقترح أى مذهب فلسفى ، أو أى إلهام جديد (على عكس كل من ذكرتهم في خطابك ، باستثناء هانس ألبيرت) ، وإنما أقدم مشاكل و حلولاً للتجريب ، لتفحص هذه الحلول التجريبية فحصا نقديا .

و هذا يلقي بعض الضوء على الفارق الواسع بينى و بين من ذكرتهم من فلاسفة . ليس ثمة بين الفلاسفة إلا عدد محدود جدا ممن يقومون بحل المشكلات . إننى أتريد في قولى هذا : لكننى أعتقد أننى قمت بحل سلسلة كاملة من المشكلات الفلسفية الأساسية حقا ، مثل مشكلة الاستقراء (وهذه الحلول التجريبية قد أنتجت - كالكلمات - مشكلات جديدة خصبة) .

و على الرغم من أننى حققت نجاحا كبيرا لا أستحقه ، فكثيراً ما يتم تجاهل حقيقة أننى قد قمت بحل مشاكل ، (و هانس ألبيرت هو الاستثناء الكبير فى ألمانيا) .

يعجز معظم الفلاسفة عن إدراك المشكلة أو حلها - حتى و المشكلة تحدد في أوجههم: هذه الأشياء تقع ببساطة خارج نطاق اهتمامهم .

لست راعياً في نقد هؤلاء الفلاسفة . إن نقدهم (كما قال صديقي كارل مينجر ذات مرة) يعني أن أغوص وراءهم ، ممتشقا حساسي ، في المستنقع الذي يفرقون فيه ، فأغرق بالطبع معهم . (جريها هانس ألبيرت ؛ ولم يغرق بعد) . وبدلاً من أن أنقدهم ، أحاول أن أرسى معايير جديدة لأجتدل بمناقشة حلول المشكلات . قد يبدو هذا غطوسة ، لكنني أعتقد أن هذا هو السبيل الوحيد للعمل . ربما فسر هذا السبب في أنني أبداً لم أنشر كلمة عن ماركوزي أو عن هابرماس (حتى نشرت خطاباً في الملحق الأدبي للتايمز في ٢٦ مارس ١٩٧٠ ، وصورته مرفقة) .

إن الدعوى الأساسية لأدورنو وهابرماس في جدل الوضعيين هو الادعاء (الذي قدمه مانهايم) بأن المعرفة الواقعية و الأحكام القيمية في السوسيولوجيا مرتبطة لا مناص . ولقد عالجت الموضوع برمته في نقدي لمانهايم (المجتمع المفتوح ، المجلد الثاني ، فقر المذهب التاريخي ؛ و أيضاً جدل الوضعيين من الفقرة الأخيرة قبل الدعوى ١١ إلى الدعوى ١٢ *) النقد الذي حاولت فيه أن أثبت ، ليس خطأ سوسيولوجيا المعرفة عند مانهايم ، وإنما ثقافتها و لا علاقتها . وخصومي إنما يكررون دعوى مانهايم المرة بعد المرة ، بكلمات قديمة أو جديدة ، بدلا من أن يناقشوا ما أوردته من نقاط مناقشة جادة . الواضح أن هذا لا يجيب على نقدي .

أتحول الآن إلى نقطة جديدة ، ترتبط بمعجمك الفلسفي (في مقالتك) أنقد بها هذا المعجم .

(ه) أنا لا أختلف مع أحد حول كلمات . لكن التعبيرين " الوضعية " و " الوضعية الجديدة " ، وقد وصلا إلى هذا الجدل عن طريق هابرماس ، لهما تاريخ يكاد يثير الضحك .

* انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

(أ) **الوضعية** . قدم كومت هذا التعبير ، وكان فى الأصل يعنى الوضع
الاستعمولوجى التالى . هناك معرفة واعية وضعيه ، أعنى غير فرضية ،
وهذه المعرفة لابد أن تُحفظ كنقطة بدء وكأساس .

(ب) **الوضعية الأخلاقية والقضائية** . حاج نقاد هيجل (وأنا منهم ، فى
المجتمع المفتوح) بأن نظرية هيجل التى تقول " إن كل ما هو معقول
واقعى " هى صورة من الوضعية : فالقيم الأخلاقية أو القضائية (العدل
مثلا) تُستبدل **بالوقائع الوضعية** (العرف السائد والقانون السائد) .
(لا يزال دمج هيجل للقيم والوقائع ، ملازماً هابرماس : إن بقايا هذه
الوضعية هى ما يمنعه من تمييز المعيارى من الواقعى) .

و مزج الوضعى هذا بين القيم (المعايير) والوقائع هو من نتائج إستعمولوجيا
هيجل ، وبغضاً عن ذلك فإن الوضعى الإستعمولوجى المخلص لابد أن يكون أيضاً
وضعياً أخلاقياً وقضائياً ، وهذا يعنى كما بينت فى **المجتمع المفتوح** أن :

الحق = القوة

أو أن

القوة اليوم = الحق

ثمة وضع أقاومه بنفس القوة هو المستقبلية الأخلاقية

القوة غداً = الحق

(جـ) **وضعية إيرنست ماخ** . قبل ماخ و من بعده برتراند راصل المذهب
الحسى فى بعض أعمالهما :

إيسه = بيرسيبى

وهذا يعنى على وجه التقريب : لا شئ يوجد غير الأحاسيس . ولقد قرنا هذا
بموضوعية كومت : تتألف المعرفة من وصف للوقائع (لا من تفسيرات
ولهم) .

(د) **فَرَّقَتِ الوُضْعِيَّةَ المنطقيَّةَ** لحلقة فيينا وضعية ماخ و برتراند راسل
بفلسفة راسل للمنطق الرمزي للرياضيات . (سميت هذه آنئذ و حتى الآن
باسم " الوضعية الجديدة ") .

(هـ) جاء الآن دورى .

جاءت ضد كل صور الوضعية فى فيينا خلال الأعوام من ١٩٢٠ حتى ١٩٢٧
وفى انجلترا عامى ١٩٢٥ - ١٩٢٦ .

وفى عام ١٩٢٤ نشرت كتابى منطق **الكشف العلمى** . كان هذا الكتاب نقدا
للوضعية . ولقد كان شليك و فرانك ، قائدا حلقة فيينا ، من التسامح حتى ليقبلوا الكتاب
فى سلسلة كانا يحررانها .

من بين نتائج هذا التسامح أن قد ظن كل من **القى نظرية سريعة على**
الكتاب أننى وضعى .

و لقد نتج من ذلك تلك **الأسطورة الدائمة بأن** **بوبر وضعى** . أسىء
استخدام هذه الأسطورة فيما لا يعد و لا يحصى من المقالات و الهوامش و الجمل
الثانوية . فما أن " يعرف " أحدهم بهذه الطريقة أننى وضعى ، وما أن يورط نفسه
أمام الملا بهذه الرؤية ، حتى يحاول أن يحور مفهوم الوضعية فيما بعد كى ينطبق على .
حدث هذا مراراً و تكراراً ، لاسيما مع من لم يقرأ كتبى أصلاً ، أو مع من قراها و لكن
بطريقة سطحية جدا . **لكن هذا كله غير مهم نسبياً** ، ذلك أن
القضية قضية كلمات (" الوضعية ") وأنا لا أختلف مع أحد حول كلمات .

و رغم ذلك فائنا أبعد ما يكون عن الوضعية . (وجه الشبه الوحيد هو أن لى
اهتماما كبيرا بالفيزياء و البيولوجيا ، بينما لا يولى التلويدين أبنى اهتمام بالعلوم
الطبيعية) .

إننى على وجه التخصيص :

مضاد لمذهب الاستقراء ؛

مضاد للمذهب الحسى ؛

نصير لألوية النظرى و الفرضى ؛

واقعى .

إن استمولوچيتى تعنى أن العلوم الطبيعية لا تبدأ " بقياسات " وإنما بأفكار كبيرة ، وأن التقدم العلمى لا يكمن فى جميع وقائع وتوضيحيها ، وإنما فى أفكار ثورية جسورة ، تُنقذ بعند بحدّة وتُختبر .

أما عن الأمور الاجتماعية فإننى أؤكد على تناول عملى : محاربة الشر ، محاربة ما يمكن تجنبه من معاناة وما يمكن تجنبه من نقص فى الحرية (فى مقابلة الوعد بجنة على الأرض) ، وفى العلوم الاجتماعية فإننى أحارب ضد سلوك التزييف .

إن مواقفى فى الواقع بعيد عن الوضعية يُعد مواقف جادامر (مثلاً) .

أترى ؟ لقد اكتشفتُ - وهذا هو أساس نقدى للوضعية - أن العلوم الطبيعية لا تبدأ بطريقة وضعية ، لكنها تستخدم فى الأغلب منهاجاً يعمل " بأحكام مسبقة " ، غير أنها ، وحيثما أمكن ، تستخدم أحكاماً مسبقة جديدة ، وأحكاماً مسبقة يمكن نقدها ثم تخضعها لنقد قياس . (يمكن أن تجد هذا كله فى منطق الكشف العلمى ، ١٩٣٤ ، الذى نشر بالإنجليزية لأول مرة عام ١٩٥٩) . بل ولقد استخدمت كلمة " حكم مسبق " بهذا المعنى وبيّنت أن يكون ، الذى شجب الأحكام المسبقة ، قد أساء فهم منهج العلوم الطبيعية - أنظر كتابى الصغير عن مصادر المعرفة والجهل ، ١٩٦٠ ، الذى أعدت طباعة فى مقتطفاتى المختارة المترجمات حديثة وتقنيات ، لاسيما صفحة ١٤ * .

وعلى هذا : فإن ما يميزنى عن جادامر هو تفهم أفضل " لمنهج " العلوم الطبيعية ، ونظرية منطقية للحقيقة و/الموقف النقدى . لكن نظرتى مضادة للوضعية تماماً مثل نظريته ، ولقد بينت أن التفسير النصي (التؤولى) يستخدم مناهج علمية أصيلة ، ثم أن نقدى للوضعية قد نجح نجاحاً مذهلاً . لقد قبله لحد كبير بعد سنين

* الفصل الثالث من هذا الكتاب يعتبر صيغة مختصرة لذلك الكتيب كما ظهر فى **الفرضيات الحديثة و تقنيات** .

طويلة الأعضاء الأحياء من حلقة فيينا . فلقد تمكن جون باس مور المؤرخ الفلسفى من أن يكتب : " لقد ماتت الوضعية مثلما تموت الحركات الفلسفية " .

أنا لا أعطى وزناً كبيراً للكلمات والأسماء . لكن اسم " الوضعية (الجديدة) " ليس سوى عرض للسلوك الشائع للنقد قبل القراءة . أحب أن أجعل هذا واضحاً بسبب معجمك الفلسفى . أنا لا أتناقش مع من يناقشون الأشياء بلغة مثل هذه الكلمات الشعاع . أنظر ملاحظة كارل مينجر التى ذكرتها فيما سبق . إن هذا إن يقودنا إلا إلى المستنقع الهائل للشجارات المدرسية حول الكلمات . أحب أن استخدم وقتى فيما ينفع : فى دراسة مشاكل أكثر إلحاحاً .

(شرع الهر فيلمار فى قراءة - وتنفيذ - منطق البحث العلمى إذ لم يجد أعضاء مدرسة فرانكفورت الآخرون وقتاً للقراءة ، يغدو كتاب جاد امر الحقيقة والمنهج عنده هو نقيض الاستمولوجيا والمنهجية ، لكن ليس ثمة توافق) .

لم يكن نقد أنورثو وهابرماس لوقفى واضحاً على الإطلاق ، باختصار : إنهما يعتقدان - لأن إبستمولوجيتى وضعية (كما يتصوران) - فإنها تدفعنى إلى الدفاع عن الوضع الاجتماعى الراهن . ومعنى آخر : إن وضعتى الإبستمولوجية (التى افترضتها) تدفعنى إلى قبول وضعية أخلاقية قضائية . (كان هذا هو نقدى لهيجل) . ولقد أغفلا للأسف - على الرغم من أننى فى الحق ليبرالى (غير ثوروى) - أن نظرتى الإبستمولوجية هى نظرية عن نمو المعرفة عن طريق ثوارت ذهنية و علمية . (عن طريق أفكار جديدة و عظيمة) .

لم يعرف أنورثو وهابرماس ما ينقدان ، ولم يعرفا أن نظريتهما عن العلاقة مستحيلة التحليل بين القيم والوقائع هى وضعية أخلاقية قضائية ، مشتقة من هيجل .

خلاصة الكتاب عن ما يسمى " جدل الوضعيين " . هذا الكتاب يحرر تحت العلم الخاطيء . ووفق ذلك : فلقد كان إسهامى - الذى هو الأولى ، من الناحية الزمانية و من الناحية المنطقية ، والذى عنه حقاً نشأ كل ما سواه - هذا الإسهام كان المقصود منه أن يكون أساساً للمناقشة . كان يتألف من سبع وعشرين دعوى مصاغة

صياغة دقيقة واضحة ، كان من الواجب ومن الممكن أن تتأقش . لكن دعاواى لم تظهر - إلا بالكاد - فى حنايا هذا الكتاب الطويل ، وغرق إسهامى وسط الكتاب فى بحر من الكلمات . أبداً لم يذكُر أى استعراض أن دعاواى وحججى لم تحظ أبداً بإجابة . نجع المنهج (إذا لم تكن لديك حجج ، فاستبدل بها سيلاً جارفاً من الكلمات) ونُسيت دعاواى وحججى الفارقة . .

**لكن هذا كله (أعنى كل كتاب " جدل الوضعيين ") هو ببساطة
الكمشى على قشر البيض ، ويكاد يكون بشما فى ثقافته .**

خلاصة كل شئ : على الرغم من أننى أكاد دائماً أعمل على مشاكل علمية دقيقة التحديد فإن خيطاً شائعاً يجرى خلال أعمالى كلها : **لصالح الجدل النقدي** ، ضد الكلمات الجوفاء و ضد الوقاحة الذهنية و الادعاء - ضد **خيانة المثقفين** ، كما أسماها جولين بيندا ، إننى مقتنع أننا - نحن المثقفين - المسؤولون عن كل الفساد تقريباً ، لأننا لا نجاهد كما يجب لبلوغ الأمانة الفكرية (ومن ثم فقد ينتصر فى آخر المطاف أكثر المضادين للعقلانية حماقة) . قلت هذا فى **المجتمع المتفرد فى مائة هجوم مختلف على مدعى النبوة** ، ولم تكن كلماتى متضمنة . و على سبيل المثال ، فقد كتبت بعض الملاحظات القصيرة **المؤلة جدا** عن ياسبرز و هايديجر .

يبدو أنك تريد أن تعرف أسباب رفضى أى نقاش مع بروفيسور هابرماس .

إليك أسبابى ، وهى تتكون : (١) من اقتباسات عن بروفيسور هابرماس ، من بداية حاشيته إلى النزاع بين پوپر و أنورنو فى " **جدل الوضعيين** " . (ملحوظة : لم أنشر أبداً كلمة عن أنورنو أو هابرماس حتى ٢٦ مارس ١٩٧٠) . (٢) من ترجماتى . سيعتقد الكثير من القراء أننى قد فشلت فى تقديم ترجمة وافية للأصل . ولقد يكونون على حق . إننى مترجم جيد لحد معقول ، لكن ربما كنت أغبى من أن أقوم بهذه المهمة . أيا كان الأمر ، فلقد بذلت كل ما فى وسعى :

أحس بضرورة أن أعالج الأصل

بشعور جارف و لو مرة

حتى أتمكن من أن أنقل

النص المقدس إلى الألمانية الحبيبة . *

لم يكن الهدف من ترجمتي أن أتجنب الكلمات الغريبة طالما كان معناها واضحاً
(التعاون = العمل الجماعي ؛ التنافر = التعارض) ، إنما كان همي الأبعد أن أجعل
المحتوى المألوفاتي لكل جملة - وهو الهزيل بعض الشيء - كإوضح ما يكون ، حتى
لو تسبب ذلك في أن تصبح الترجمة أطول من الأصل .

يبدأ هايرماس بأقتباس من أوردنو (صفحة ١٥٥) :

(ترجمتي)

يتألف المجتمع من علاقات إجتماعية

اقتباسات من مقالة هايرماس

الجملة الاجتماعية - دون مساعدة -
لا تقود أي حياة فوق ما توحيده و
فوق ما تتشكل منه هي ذاتها .

و هذه العلاقات المختلفة بطريقة
ما تنتج المجتمع

هي تنتج وتكاثر نفسها من خلال
عناصرها الفردية

من الممكن أن نجد التماسك
والتعارض بين هذه الارتباطات ؛ ولما
كان المجتمع (كما سبق وذكرنا)
يتوقف على هذه الارتباطات ، فمن
المستحيل فصله عنها ،

إن فصل هذه الجملة الاجتماعية عن
الحياة ، وعن التعاون ، وعن التنافر
الفردى ،

* عن " فاوست " لجوته .

ليس بأصعب من تفهم أى عنصر بلغة
وظيفته فحسب ، لئلا تبصر فى الكل،
الجوهر الملازم فى حركة الكيان
الفردى ذاته .

كيان النظام وكيان الفرد
متعاكسان ، ولا يمكن فهمهما إلا من
خلال تعاكسهما .

(ملحوظة : من الممكن أن يعبر عن مذهب الوحدة المذكور هنا ،
بطرق شتى ، بطرق كثيرا ما تكون أفضل ، غير أن الكلمات تصبح أكثر
إثارة للعجاب فى كل مرة)
والآن يكتب هايرماس نفسه :

يفهم أدورنو المجتمع بلغة المقولات ،
التي لا تتكرر أن أصلها موجود فى
منطق هيجل .

هو يرى المجتمع جملة ، بالمعنى
الجدلى الصرفى - الذى يمنع الإدراك
العضوى لكل بصيغة العبارة القائلة
إنه أكثر من حاصل جمع أجزائه ؛

لا وليست الجملة طائفة يمكن تحديد
مقاييسها المنطقية عن طريق دمج كل
ما بداخلها .

لكن العكس صحيح أيضا : فليس
فى الارتباطات ما يمكن فهمه دون
غيره .

(تكرر ما سبق)

يستخدم أدورنو مصطلحات تذكرنا
بهيغل .

هذا هو السبب فى أنه لا يقول إن
الكل أكثر من حاصل جمع أجزائه ؛

لا ولا أن الكل هو طائفة من
العناصر .

و هكذا نواليك - و على سبيل المثال فسندج في آخر نفس هذه الصفحة

إن جملة العلاقات الاجتماعية المتبادلة إتنا جميعا بشكل ما مرتبطون مع
للحياة بعضنا بعضا

أو في صفحة ١٥٧ .

النظريات هي مخططات منظّمة لنا أن لا يجوز أن تصاغ النظرية خارج
نقيمها حسب هوانا داخل هيكل بنائي قواعد النحو ، وفيما عدا ذلك يمكنك
لفرى ملزم . أن تقول ما تشاء .
تثبت هذه النظريات قابليتها للتطبيق في و يمكن تطبيقها على موضوع بذاته
مجال موضوع معين إذا أُرضت تنوعه إذا كانت ملائمة له .
الواقعي .

لكن الكثيرين من السوسيولوجيين و الفلاسفة و مساعديهم يعتبرون للأسف أن
مهمتهم الشرعية هي - تقليديا - أن يجعلوا البسيط يبدو معقداً و التافه يبدو صعبا .
هذا ما تعلموه و يطمّونه لغيرهم ، و ليس ثمة ما يمكن عمله حيال ذلك . لم يستطع
ولا حتى فاولست أن يغير الأشياء . لقد تشوهت أذاننا ذاتها الآن حتى لم تعد تسمع
سوى كلمات التبجح و الادعاء .

يعتقد الناس عندما يسمعون الكلمات

أن وراءها بالضرورة أفكاراً ترافقها .

هذا هو السبب في أن يستطرد جوته قائلاً في القدرة الخفية العظيمة لهذه
المعرفة السحرية :

فإذا لم تستطع أن تفكر

فلتغمز لي بطرف عينك

و سأعطيك إياها نون مقابل .

إننى كما تعرفون معارض لما ركس ، لكن ثمة من بين تعليقاته هذا التعليق الذى استحسنته : " إن الجدل فى صورته الملفة قد أصبح بدعة ألمانية ... " .

و لا يزال .

هذا عذرى إذ لم أدخل فى هذا الجدل . إننى أفضل أن أجسوغ أفكارى فى أبسط صورة : وهذا أمر ليس بالسهل فى الكثير من الأحيان .

الجزء الثانى

عن التاريخ

(٧)

كتب وأفكار

أول مطبوعات أوروبا

شكرى الجزيل على دعوتى لإلقاء محاضرة عن الكتب ، ليس هذا لأننى اعتقد أن الكتب ، ومن ثم المكتبات ، هى أكثر الأشياء المادية أهمية وتميزاً لحضارتنا الأوروبية ، بل وربما للحضارة البشرية برمتها ، وإنما أيضاً بسبب النور الغالب الذى لعبته الكتب - ولا زالت - فى حياتى . فى سن الخامسة ، قُرىء علىَّ المجلد الأول من كتاب سلمى لاجرلوف " مغامرات نيلس الرائعة " (*الرحلة الرائعة للصغير نيلس هولجرسون مع الأوز البرى*) . كان الكتاب قد صدر حديثاً فى ثلاثة مجلدات خضراء . أُنر هذا الكتاب على طباعى كما لم يؤثر كتاب ، وكان له نفس الأثر على طباع صديق طفولتى كونراد لورينتس . وقع كونراد فى حب الأوز البرى ووقعت أنا فى حب سلمى لاجرلوف وكتبها . مثلاً أصبحت مدرسا . وبقيت أنا وكونراد مخلصين لحبنا .

* محاضرة القيت فى ٢ نوفمبر ١٩٨٢ بالقصر الامبراطورى القديم (هوفبورج) فى فيينا احتفالاً بمعرض للكتب افتتحه رودولف كيرخشليجر ، وكان رئيساً لجمهورية النمسا الفيدرالية آنئذ . الترجمة إلى الانجليزية قامت بها ميليتا ميور .

لعبت الكتب دوراً هاماً في حياتي منذ ذلك التاريخ ، دوراً ربما فاق دور الموسيقى . يبدو لي أن ليس من بين الانجازات البشرية مثل الأعمال الرائعة للموسيقى الكلاسيكية ، ما يتسامى فوق قوى البشر وما يثير في نفس الوقت و يعجز - ولا حتى أعظم الابداعات الأدبية والفنية . لكن الكتب عندي لا تزال هي الأكثر أهمية من الناحية الثقافية .

لا أود هنا أن أتحدث عن الثورة الأوروبية الكبرى التي ندين بها ليوهان جوتنبرج (أو ربما اللورين يانتسون كوستر ؟) ، الذي كان ابتكاره للكتاب المطبوع ، على أغلب الظن ، هو القوة الرئيسية للحركة الانسانية وحركة الاصلاح ، للنهضة العلمية ، ولديموقراطية في نهاية الأمر .

إنما سأحدث عن عملية تشبه هذه كثيراً ، إن تكن أكثر محلية ، عملية بدأت في اليونان قبل جوتنبرج بألفي عام ، وأتخيل أنها كانت أصل حضارتنا الأوروبية على وجه التخصيص . . .

كان هذا هو العصر الذي أطلق عليه - وبحق - اسم المعجزة الإغريقية ، أو على وجه التحديد المعجزة الأثينية : القرن السادس والخامس قبل الميلاد . عصر صدُ الفرس ؛ العصر الذي أصبح فيه الشعب الاغريقي ، بدفاعه عن الحرية ، مدركاً لفكرة الحرية ؛ العصر الذي أنجب بيركليز و الذي قاد إلى بناء البارثينون .

أبداً لا يمكن أن تجد مثل هذه المعجزة تفسيراً كاملاً . لقد تفكرتُ فيها سنين طويلة ، وكتبتُ عنها أيضاً . وأنا أقترح أن جزءاً من التفسير - جزءاً لا أكثر - يكمن في التضارب . في الصدام بين الاغريق والعضبات الشرقية ، فيما قد سُمي " الصدام الثقافي " . على أية حال ، فلقد برزت ملحم هوميروس (وكان موضوعها صدام الثقافات) و جل الأفكار الجديدة الرائعة ، برزت في المستعمرات الاغريقية الشرقية على سواحل آسيا الصغرى ، حيث كان الصدام الثقافي أكثر ما يكون وضوحاً . ولقد وصل هذا كله - أو جزء منه - إلى الغرب عن طريق السياسيين وسواهم من اللاجئين الهاربين من الفرس . كان فيثاغورث وزينوفانيس و أناكساغوراس من هؤلاء اللاجئين .

ولقد خَطَرَت بذهنى لفترة فكرة أنه ربما أمكن تفسير المعجزة الأغريقية جزئياً - لاسيما المعجزة الأثينية - (وجزئياً جداً) بابتكار الكتاب المؤلف ، بنشر الكتب ، وسوق الكتاب .

ظهرت الكتابة ، بأشكال شتى ، من زمان طويل جداً ، ولقد نعثر هنا أو هناك على شئ يشبه الكتاب ، لاسيما فى الشرق ، على الرغم من أن السجلات المكتوبة على الشمع أو الصلصال ، أو ما شابه ، لم تكن ملائمة تماماً . كانت هناك بالطبع نصوص دينية . والحق أن الكتابة قد استُخدمت أساساً ولزمن طويل (بجانب الخطابات) فى الوثائق الرسمية والوثائق الدينية ، وربما استخدمها التجار أيضاً لتحرير ملاحظاتهم ، كما يتضح من قوائم البضائع وغيرها من الممتلكات فى بيلوس وكوسوس . كما استُخدمت أيضاً فى بعض الأحيان لتسجيل أعمال كبار الملوك .

أقول فى الفرض الذى أطرحه هنا لأول مرة إن الثقافة الأوروبية تخصيصاً قد بدأت بنشر أعمال هوميروس فى شكل كتاب .

كانت ملاحم هوميروس موجودة لفترة بلغت ثلاثمائة عام قبل أن تُجمع وتُدوّن لأول مرة ثم تعرض للبيع للجمهور نحو عام ٥٥٠ قبل الميلاد . لم تكن ، جملّة ، معروفة جيداً إلا الرواة المحترفين ، الهومريين . كانت تُنسخ على أيدي العبيد المتعلمين على ورق بردى مستورد من مصر لتباع للجمهور . كان هذا أول كتاب يُنشر . حدث هذا فى أثينا ، كما تقضى التعاليم ، بمبادرة من حاكم أثينا : الطاغية بيزيستراتوس .

كان الشغل الشاغل لبيزيستراتوس هو حكم أثينا - مهمة مزعجة للغاية وعسيرة . ولقد اتخذ من نشر الكتب ، على ما يبدو ، هواية له ، وبذا أصبح منشئ ومدير مؤسسة للدولة يمكن تشبيهها بهيئة الكتاب . لم تعمّر المؤسسة بعده ، لكن نتائجها الثقافية صمدت ، وأثبتت أن لها أهمية لا تُحدّ .

ومع ظهور أول كتاب أوروبى فى أثينا ، نشأ أول سوق أوروبى للكتاب . قرأ الناس جميعاً هوميروس ، وأصبحت أعماله هى الكتاب الأول - أول كتاب مقدس لأوروبا ، وتبعه هسيود وبندار وإسخيلوس وغيرهم من الشعراء . تعلم الأثينيون أن

يقرأوا (كانت القراءة ، ولفترة طويلة ، تعنى القراءة بصوت مرتفع) ، وأن يكتبوا الخطب والرسائل المجهزة ، على وجه الخصوص - وأصبحت أثينا ديموقراطية . ألفت الكتب ، واندفع الاثينيون المتلهفون يشترونها . وعلى عام ٤٦٦ ق . م . ظهرت هناك ، فى أعداد كبيرة على ما يبدو ، أول نشرة علمية : عمل أناكساغوراس الكبير - *عن الطبيعة* ، (الواضح أن عمل أناكسيماندر - لم ينشر أبداً على الرغم من أن الليسيوم على ما يبدو كان يحتفظ بنسخة ، ، وربما بملخص ، وأن أبولودوراص قد عثر فيما بعد على نسخة فى مكتبة باثينا ، قد تكون هى ذات النسخة . لم ينشر هرقليطس عمله الذى أودع فى معبد أرتميس) . كان أناكساغوراس لاجئاً سياسياً من كلزومينائى ، قرب سميرنا فى أيونيا ، وقد كتب عمله فى أثينا . ونحن نعرف أن نسخاً من كتابه قد بيعت بالجملة بسعر زهيد فى أثينا بعد مرور ٦٧ عاماً على نشرها ، لكنها بقيت حية ألف عام . أتصور أن هذا الكتاب هو أول كتاب وُضع بهدف النشر .

و بعد مرور نحو ٢٧ عاماً على نشر كتاب *عن الطبيعة* لأناكساغوراس ، نُشر العمل التاريخى الكبير لهيرودوت فى أثينا مصحوباً بثلاثة عامة لجزء منه قام بها المؤلف بنفسه ، وهذا يثبت أن بيريكليز كان على حق عندما أشار قبل ذلك بسنتين إلى - أثينا على أنها " المدرسة الاغريقية " .

و فرضى هو أن إتاحة بيناستراتوس الكتاب للبيع قد دفع عجلة ثورة ثقافية لا تقل أهميتها عن تلك التى بدأها جوتنبرج بعد ألفى عام . لكن هذا الفرض بالطبع لا يقبل الاختبار . لقد وضع الكتاب المطبوع قيماً ومعايير جديدة لأوروبا الغربية كلها صحيح أنه لا يجوز أبداً أن نأخذ التماثل التاريخى مأخذ الجد كثيراً ، إلا أنه قد يكون فى بعض الأحيان قريباً بشكل يدهشنا . وعلى سبيل المثال ، فبعد أن نشر أناكساغوراس كتابه ، اتهم بالإلحاد . ولقد حدث نفس الشيء مع جاليليو بعد ألفى عام . ثم أن الحكم لم ينفذ فى أيهما بسبب علاقاتهما الشخصية مع بعض نوى الشأن : بيريكليز والبابا . فبسبب تدخل بيريكليز (وكان تلميذه) لم ينفذ الحكم فى أناكساغوراس وإنما طُرد من أثينا بعد أن دفع غرامة كبيرة . قام ثيموستوكليز ، الاثنى الكبير - وكان هو الآخر قد طُرد من المدينة - بدعوة أناكساغوراس ، استأذنه

السابق - إلى لامبساكوس . و هناك توفي أناكساجوراس بعد بضع سنين . أما جاليليو فقد أتقنت علاقاته الشخصية بالبابا من الاعداء ، لكنه هو الآخر قد قضى بقية حياته منفيا .

لم يقع أحد حتى ذلك الحين على فكرة احراق أو مصادرة كتاب خطر مثل كتاب أناكساجوراس *عن الطبيعة* . كانت الكتب لا تزال بدعة جديدة ، أبعد من أن تكون موضوعا للتدخل القضائي . وعلى هذا ، وبسبب المحاكمة المثيرة للمؤلف ، أصبح كتاب أناكساجوراس ، محليا ، من الكتب الأكثر مبيعا ، كما أصبحت أجزاء الكتاب غير العريضة حديثا للمدينة . على أية حال ، فعلى عام ٢٩٩ ق . م . كان الاهتمام بالكتاب وقد خبا ، وأصبح من الممكن شراؤه في السوق بثمن يقرب من لا شيء . (أما كتاب جاليليو ، فقد وضع في قائمة الكتب المنوعة ، فبلغ قيمة النذرة ليرتفع ثمنه كثيرا) .

كان أفلاطون بلاشك هو أول من أدرك الأثر القوي للكتاب وأهميته السياسية المحتملة (وعلى وجه الخصوص : أثر هوميروس وأهميته) . ولقد دفعه هذا إلى أن يقترح ضرورة نفي الشعراء من المدينة - ولا سيما هوميروس ، و كان معجبا به - بسبب نفوذهم السياسي غير المرغوب .

و بعض معلوماتي عن مصير كتاب أناكساجوراس قد جاء عن كتاب أفلاطون *دفاع سقراط* - أجمل ما أعرف من أعمال فلسفية . فيه نقرا أن الأميين وحدهم هم من لا يعرفون ما جاء بكتاب أناكساجوراس ، وأن الشباب الذي يبحث متلهفا عن المعرفة " يمكنهم أن يشتروا من سوق الكتاب في أي وقت نسخا بدراخمة واحدة - إن بلغ الكتاب هذا السعر " . وأنا أشك في وجود من قد تخصص فقط في بيع الكتب في المكان الذي أشار إليه أفلاطون - " قرب الأوركسترا " ، إنما الأغلب أن قد كان هناك تجار يبيعون ، بجانب بضائع أخرى (الوجبات الخفيفة وما أشبه) ، الكتب القديمة في صورة لفات من البردي مكتوبة بخط اليد . قدر المؤرخون قبل الحرب العالمية الأولى أن الدراخمة كانت تساوي ما يقل قليلا عن عشرة بنسات من الفضة - أو دعنا نقول

نحو جنيه استرليني أو اثنين في عام ١٩٨٤ - وهذا هو سعر الكتب ورقية الغلاف الآن .

كان عمل أناكساجوراس مؤلفاً من لفتين (كتابين) ، وربما ثلاث لفات من البردي مكتوبة بخط اليد . كانت الدراخمة ، كما يقترح أفلاطون ، سعراً زهيدا للغاية لكتاب بهذا الحجم ، كتاب كان أيضا حديث المدينة .

ربما أمكن تفسير هذا السعر الرخيص إذا نظرنا إلى التاريخ المحلي . فبعد حرب دامت سبعة وعشرين عاماً مع اسبرطة ، وقعت أثينا تحت حكم حكومة من الدمى المتحركة عرفت باسم " حكومة الطفاة الثلاثين " . قامت هذه الحكومة خلال ثمانية أشهر بقتل ١٢/١ من مجموع سكان أثينا وصادرت ممتلكاتهم . هرب الكثيرون ، لكنهم عانوا وهزموا الطفاة الثلاثين في معركة بيرايوس ، وأعادوا الديمقراطية . يصف كتاب *العقاص* لأفلاطون مشهداً حدث بعد ذلك بوقت قصير . ومن المحتمل أن قد دُفعت بعض العائلات الفقيرة في تلك الأيام العسيرة إلى بيع كتبها .

ورغم ذلك فلقد كُتب الكثير من الكتب ، وعُرِضت بالسوق ، يشهد بذلك العملُ العظيم لثوسيديدس ، الذي يصف في كتب ثمانية ، واحداً وعشرين عاماً من الحرب ، وعملُ إيزوقراط ، والعملُ الهائل لأفلاطون .

وظل كتاب أناكساجوراس يُقرأ ، ذلك أن نسخة واحدة منه على الأقل كانت موجودة وتُقرأ في أثينا عام ٥٢٩ بعد الميلاد ، أي بعد ما يقرب من ألف عام من تاريخ نشره . في تلك السنة أغلقت المدارس الفلسفية الوثنية بمرسوم أصدره الإمبراطور المسيحي جستنيان ، واختفى كتاب أناكساجوراس .

على أن المدرسين في عصرنا هذا قد بذلوا جهودهم لإعادة تركيب محتواه الفكري . أعبأوا إذن تركيب ما اقتبس منه من فقرات ، أو ما نوقش منها في كتب أخرى . لكن هذه الشظايا لم تكن كافية لإعادة تجميع الأصل كله . ومن الغريب أن البروفيسور فيليكس م . كليف - الرجل الذي اعتبره الخبير الفذ في إعادة تركيب

محتويات هذا الكتاب أو محتويات فكر أناكساجوراس ككل ، هذا الرجل اضطر عام ١٩٤٠ إلى الهرب من فيينا إلى الغرب - إلى نيويورك ، تماما مثلما اضطر أناكساجوراس عام ٤٩٢ ق . م . إلى الهرب إلى الغرب - إلى أثينا .

هنا سنرى كيف أن الكتاب قد يحيا بعد مؤلفه ألف عام . ثم سنرى فى حالة أناكساجوراس أن الأفكار التى عبر عنها فى كتابه ، محتواه الفكرى ، قد عُمِّرت بعد الكتاب فترة تزيد عن ذلك ألفاً وخمسائة عام .

هنا يكمن بعض من الأهمية الثقافية الهائلة للكتاب . إن **المحتوى الفكرى** الذى أعيد تركيبه فى زماننا هذا هو شئ موضوعى . ويلزم أن نميز بوضوح بين هذا **المحتوى الفكرى الموضوعى وبين العمليات الفكرية الذاتية** التى جرت فى رأس أناكساجوراس وفى روس مُفسِّره : فى العمليات الفكرية التى تجرى فى رأس كل مؤلف .

إن المحتوى الفكرى الموضوعى الذى نجده فى كتاب هو ما يجعله ثميناً . ليس ما يجعله ثميناً - كما يعتقد الكثيرون - هو التعبير عن الفكر الذاتى ، عما يجرى فى رأس المؤلف . وإذا وضعنا هذا فى صورة أكثر دقة قلنا إنه **المنتج الموضوعى للعقل البشرى** ، ناتجُ المجهود العلمى الشاق ، ناتجُ النشاط الذهنى ، ناتجُ نشاط يكمن فى رفض أو تحسين ما قد كُتِبَ لتوه . ومتى حدث هذا فسنجد نوعاً من التغذية الاسترجاعية بين العمليات الذهنية الذاتية ، والنشاط الذهنى والمحتوى الفكرى الموضوعى . يخلق المؤلف عمله المكتوب ، لكنه فى الوقت نفسه يتعلم الكثير من عمله ذاته ، من محاولاته لصياغة أفكاره ، ومن أخطائه بصورة خاصة . وفوق كل شئ فإنه يتعلم من أعمال الآخرين .

طبعى أن سنجد مؤلفين يعملون بطريقة مختلفة ، لكن العادة أن الأفكار يمكن أن تُتَّقَد وتُحَسَّن بشكل فعال حقاً إذا ما حاول صاحبها أن يكتبها بفرض النشر ، بحيث يستطيع غيره أن يقرأها .

أما النظرية السطحية المضللة القائلة إن الجملة الشفاهية أو المكتوبة هى تعبير عن فكر ذاتى ، فقد كانت لها نتائج مشئومة : لقد قادت إلى المذهب التعبيرى . يكاد

يكون من المسلم به ، حتى في أيامنا هذه ، أن العمل الفني هو التعبير عن شخصية الفنان أو إحساساته ، يؤمن كثير من الفنانين والمؤلفين بهذه النظرية ، ولقد أفسد هذا الاعتقاد الفن وكاد أن يحطمه .

لاشك أن كل ما يفعله الفرد ، حتى عندما يتثائب أو يقوم بتنظيف أسنانه ، هو تعبير عن شخصيته وعن عواطفه ، لكن هذا يجعل من النظرية شيئاً تافهاً قليل الأهمية .

و الواقع أن الفنان العظيم متعلم متحمس ، يفتح عقله ليتعلم ليس فقط من أعمال الآخرين ، وإنما أيضاً من أعماله هو ، بما فيها الأخطاء والإخفاقات التي لا يمكن أن يتجنبها هو أو غيره من الفنانين ، كل كبار الفنانين تقريباً كانوا ينقدون أنفسهم ، وكانوا يعتبرون عملهم شيئاً موضوعياً . ربما لا يعرف الكثيرون أن هايدن ، عندما سمع أول عزف لمقطوعة " الخلق " ، انفجر باكياً يقول : " هذا ليس من تأليفي " .

سألاحظ أنني قد مسست هنا موضوعاً لا ينضب ، الموضوع يرتبط ارتباطاً حميماً بتطوير الفن الأفريقي - الرسم والتصوير الزيتي والنحت - الذي تأثر بهوميروس ، قبل بيزيستراتوس بزمان طويل . لكن ، عندما نُشرت أعمال هوميروس ، وفي أثينا بالذات ، حدث تحول واضح في مجرى الفن ، أولاً في اتجاه الفن التمثيلي التزييني ، ثم نحو المذهب الطبيعي المثالي فيما بعد .

كل هذا يبين الأهمية القصوى للمحتوى الفكري ، للأفكار بالمعنى الموضوعي . إنها تشكل عالماً أطلقت عليه اسم العالم الثالث . أطلقت اسم العالم الأول على عالم الأشياء المادية ، العالم الذي تصفه الفيزياء وعلم الفلك ، الذي تصفه الكيمياء والبيولوجيا . وأطلقت اسم العالم الثاني على عالم خبراتنا الشخصية الذاتية ، عالم آمالنا وأهدافنا ، عالم أفراحنا وأتراحنا ، عالم بهجتنا ، عالم عمليتنا الفكرية - بالمعنى الذاتي ؛ العالم الذي تحاول السيكلوجيا وصفه وتفسيره . وأطلقت اسم العالم الثالث على عالم منتجات الذهن ، منتجات نشاطنا الذهني ، و فوق كل شيء عالم لغتنا ، البشرية على وجه التخصيص ؛ عالم المحتوى الفكري الموضوعي ، شفهيًا

كان أو مكتوباً ، وكذا أيضاً عالم التكنولوجيا وعالم الفن . وفي تمييز هذه العوالم الثلاثة المميزة ، لم أقم إلا بتقديم المصطلحات ، وهى مصطلحات ليست حتى جديدة ، فنجدونها تعود إلى جوتلوب فريجه . أما الشيء الوحيد الجديد فهو الدعوى بأن ذهننا ، تفكيرنا ، احساسنا ، عالماً الثانى ، عالماً ذهنى ، إنما يتطور من خلال تفاعلات مع العالمين الآخرين ، وبصورة خاصة ، التفاعل و التغذية الراجعة مع ذلك العالم الثالث الذى خلقه الانسان ذاته : عالم اللغة وعالم المحتوى الموضوعى لأفكارنا : عالم الكتب وكذا عالم الفن : عالم مؤسساتنا الاجتماعية ، عالم الثقافة .

ودعوى الدور الفعال للتغذية الراجعة - وعلى وجه الخصوص : التغذية الراجعة بين العالم الثالث للكتب ، وعالم خبراتنا الذهنية - هى دعوى ذات أهمية خاصة . إن وجود مثل هذا المحتوى الموضوعى إنما ندين به كاملاً - أو نكاد - إلى ابتكار اللغة البشرية . فالأول مرة فى تاريخ الحياة على كوكبنا هذا الرائع ، تسبب ابتكار اللغة فى وجود المحتوى الفكرى الموضوعى ، ولما أصبح فى إمكاننا أن نعتبر محتوى فكرنا شيئاً مدركاً بالحواس ، غذا من الممكن أن ننقدها - لنصبح من ثم نقاداً لأنفسنا .

وكانت الخطوة التالية هى اكتشاف الكتابة . لكن أخطر الخطوات كانت هى ابتكار الكتب و ابتكار المنافسة النقدية بين الكتب .

ليس من المستبعد أن يكون بيزيسترأتوس قد انتوى أن يقيم نوعاً من احتكار الدولة لهوميروس . ففى الشرق قديماً ، كان ثمة احتكارات كهذه للكتب . ربما لم يفهم الوضع تماماً ، وربما لم يتوقع المنافسة من ناشرى القطاع الخاص . لكن الأغلب أن يكون افتقاره إلى الحكمة هو الذى لعب الدور الحاسم فى تطور علمنا الأوروبى وثقافتنا الأوروبية .

ملحوظة : المحاضرة التالية المعروضة فى صورة ملحق ، و التعليقات الإضافية ، تُطور ذات الموضوع و تمضى به إلى مدى أبعد قليلاً .

ملحق للفصل السابع

عن فصل يكاد يكون مجهولا من تاريخ البحر المتوسط

سيدى الرئيس ، سيداتى و سادتى ، إنه لشرف عظيم و تجربة رائعة أن أختار
لاكون أول من يتسلم جائزة كاتالونيا العالمية : تلك الجائزة الجديدة ذات الدلالة
التاريخية و الرمزية الصريحة بالنسبة لكاتالونيا . هأنذا أقف أمامكم لأنجز مهمتين ،
أولهما أن أشكر رئاسة كاتالونيا ، ومعهد كاتالونيا للدراسات البحر أوسطية ، ورئيسه
و معاونيه ، ومجلسه الاستشارى وغيره من المهتمين ، لإضافتهم على هذا الشرف
العظيم إذ قدرونى و قدروا أن أعمالى تستحق هذا الشرف . ومهمة الشكر مهمة
يسهل أداؤها : فالأتنى أشعر بالامتنان الوفير ، فمن السهل على أن أقول : أشكركم
شكرا جزيلا لتقديركم أعمالى ، أشكركم على حسن ظنكم ، و أشكر لكم كرمكم هذا
كله . أشكركم أيضا على كل ما قمتم به و على كل المجهود و كل الوقت الذى أنفقتموه
فى تحضير هذا الاحتفال الجليل . و أود أيضا أن أشكر من حضر منكم للاشتراك فى
هذه المناسبة النبيلة . و أخيرا ، دعونى أشكر شعب كاتالونيا .

ألقيت هذه المحاضرة يوم ٢٤ مايو ١٩٨٩ فى قصر كاتالونيا فى حفل أقيم تسلم فيه المؤلف
جائزة كاتالونيا العالمية .

أما المهمة الثانية فهي الأصعب كثيراً : مهمة أن أخطبكم ، الواضح أنه من المستحيل علىّ في خطابي القصير هذا أن أقول شيئاً يكفي لرد جميلكم على الرغم من رغبتى العارمة في ذلك ، عندما كنتُ أعدُّ هذا الخطاب شعرت بهذا العجز حلاًّ ثقيلًا ، وصعب على كثيراً أن أعدد موضوعاً للحديث ، هل يا ترى أتحدث اليكم في موضوع تجريدي مثل نظرية المعرفة العلمية ؟ أم في الديمقراطية ؟ لكن الديمقراطية شيء أنتم تقدرون قيمته مثلما أقدرها ، ولستم في حاجة إليّ أن أتحدث لكم عنها ، فكرت إذن في أن أتحدث في شيء مثير عن البحر المتوسط تكريماً لمعهدكم للدراسات والبحر أوسطية ، لكني لا أعرف شيئاً ، أو لا أعرف إلا أقل القليل عن البحر المتوسط ، لذا رأيت نفسي ، يعين عقلي ، واقفاً هنا أمامكم ، عاجزاً بلغ من العمر سبعة وثمانين عاماً يقف أمام قضائتي المتجهمين ، رجلاً لا يجيد الحديث - لا يشبه إلا سقراط أمام قضائتي المتجهمين ، الخمسمائة ويزيدون واحداً ، ليحكموا عليّ بالاعدام .

عندما بلغت هذا الحد من التفكير ، أدركت فجأة الموضوع الذي أصبح موضوع خطابي هذا : " معجزة أثينا ومنشأ الديمقراطية الأثينية " ، هذا موضوع ملائم ، فلقد كان لهذه المعجزة أن تصبح معجزة بلاد اليونان ثم أن تصبح معجزة البحر المتوسط ، معجزة الحضارة البحر أوسطية ، إنه موضوع يجمع بين قضيتي الديمقراطية والحضارة البحر أوسطية ، وهو يمنحني فرصة مخاطبتكم في موضوع كان لي فيه إسهام - إسهام لم أطوره قبلاً لتطوير الكافي .

إن حضارتنا ، وهي في جوهرها حضارة بحر أوسطية ، مستمدة من الإغريق . ولدت هذه الحضارة في الفترة ما بين القرن السادس قبل الميلاد و القرن الرابع ، ولقد ولدت في أثينا .

إن معجزة أثينا معجزة تذهل . ها أمامنا ثورة سلمية نشأت في فترة قصيرة ، بدأت بصولون في نحو ٦٠٠ ق . م . أنقذ صولون المدينة بأن أسقط الدين من فوق كاهل مواطني أثينا المستغلين ، وبأن حطّر أن يصبح أيّ مواطن أثيني عبداً بسبب ديونه . كان هذا أول تشريع في التاريخ سنّ ليحفظ حرية المواطنين . وأبداً لم ينس ،

إن يكن تاريخ أثينا قد بيّن بوضوح بالغ كيف أن الحرية أبداً لم تكن آمنة ، وأنها أبداً مهددة .

لم يكن صولون مجرد رجل دولة عظيم ، كان أيضاً أول شاعر أثيني تعرف عنه شيئاً ، ولقد شرح أهدافه في شعره . تحدث عن " **الليونيميا** " أو " الحكومة الصالحة " ، وعرفها بأنها تلك التي توازن بين الاهتمامات المتضاربة للمواطنين . وكانت هذه بلا شك هي المرة الأولى ، أو على الأقل هي المرة الأولى في منطقة البحر المتوسط ، التي صيغ فيها تشريع بهدف أخلاقي وإنساني . أما الجوهر الأخلاقي الصحيح الموجه فكان هو ما وضعه شوبنهاور في صيغة بسيطة : " لا تسيء إلى أحد ، وعاون الجميع بقدر ما تستطيع ! "

و مثل الثورة الأمريكية التي قامت بعد ألفى عام ، لم تنصرف ثورة صولون إلا إلى حرية المواطنين وحدهم : لقد أغفلت الثورتان كلاهما استعباد من يُباع ويُشترى من الرقيق الأجانب .

وبعد صولون غدت السياسات الأثينية أبعد ما تكون عن الاستقرار . تصارع على السلطة العديد من العائلات القائدة . وبعد بضع محاولات فاشلة تمكن بيزيستراتوس (أحد أقارب صولون) من أن ينصب نفسه في أثينا ملكاً أو طاغية . جاءت ثروته الهائلة عن مناجم الفضة خارج أثينا . ولقد استغل ثروته بكثرة للأغراض الثقافية ولتدعيم الإصلاحات الصولونية في أثينا : شيد الكثير من المباني الجميلة ، وأقام المهرجانات ، لاسيما المهرجانات المسرحية ؛ وإليه يرجع تأسيس العروض التراجيكية في أثينا . وكما نعرف من شيشرون ، فلقد كان هو من نظم كتابة أعمال هوميروس ، الإلياذة والأوديسة ، وكانت قبلاً مجرد تقاليد شفوية .

إن أهم قضية في خطابي هذا هي أن هذا الفعل كانت له نتائج بعيدة المدى ، كان واقعة ذات أهمية محورية في تاريخ حضارتنا .

بقيت المعجزة الأثينية عندى مشكلة ساحرة منذ كتبت **المجتمع المفتوح وخصومه** من سنين طويلة ، تتعقبني هذه المشكلة حيثما رحلت ، فلا تبرحني . ما الذي

ابتدع حضارتنا فى اثينا؟ ما الذى كان يدفع اثينا لابتكار الأدب و التراچيديا والفلسفة والعلم والديموقراطية فى هذه الحقبة القصيرة التى لم تتجاوز مائة عام؟

كانت لدى إجابة واحدة لهذه المشكلة ، إجابة كانت بلاشك صحيحة ، إن أكن قد أحسست بأنها غير كافية . الإجابة هى : **صدام الثقافات** . عندما تحتك ثقافتان مختلفتان أو أكثر ، يدرك الناس أن طرقهم وسلوكهم التى سلموا بها من زمان طويل ليست " فطرية " ، ليست الوحيدة الممكنة ، لم يقض بها رب ولا هى جزء من طبيعة البشر . يكتشفون أن ثقافتهم من صنع البشر وتاريخهم . وهذا يفتح عالما من الاحتمالات الجديدة : يفتح النوافذ ليدخل هواء جديد منعش . هذا ضرب من القوانين الاجتماعية ، وهو يفسر الكثير ، ولقد أدنى بالتاكيد دورا هاما فى التاريخ الاغريقى .

والحق أن إحدى دعاوى هوميروس الرئيسية فى **الايالة** ، وأيضا فى **الأوديسة** ، هى بالتحديد موضوع صدام الثقافات . و صدام الثقافات هو بالطبع موضوع رئيسى فى كتاب **التاريخ** لهيرودوت . إن أهميته بالنسبة للحضارة الاغريقية كبيرة جدا .

لكن هذا التعليل لم يرضنى . شعرت لفترة طويلة أن على أن أقر بمعجزى . شعرت أن معجزة كالمعجزة الاثينية لا يمكن أن تُعلل ، ولازلت أرى هذا ، أنه لا يمكن أن تعلل بالكامل ، يصعب أن نعللها بتدوين أعمال هوميروس ، وإن كان لهذا بالتأكيد أثر كبير . لقد كُتبت قبل ذلك كُتب فى الحق عظيمة ، وفى مواطن أخرى ، ولم يحدث شيء يمكن أن يقارن بالمعجزة الاثينية .

لكننى أعدت ذات يوم قراءة دفاع سقراط أمام قضائه لأفلاطون - أجمل عمل فلسفى أعرفه . وعندما أعدت قراءة فقرة طالما نوقشت ، طرأت لى فكرة جديدة . تشير تلك الفقرة (٢٦ د - هـ) إلى أن ثمة سوقا للكتب مزدهرة كانت موجودة فى أثينا عام ٢٩٩ ق م . ، هى سوق على أية حال تباع فيها الكتب القديمة بانتظام (مثل كتاب **عن الطبيعة** لاناكساجوراس) ، و تباع فيها الكتب رخيصة . بل إن يوبوليس ، سيد الكوميديا القديمة ، قد تحدث عن سوق للكتاب قبل ذلك بخمسين عاما

(وذلك في نيزة استشهد بها بولوكوس في *الأنوماستيكون* ٩) . والآن ، متى أمكن لمثل هذه السوق أن تظهر ، وكيف ظهرت ؟ كان هذا واضحا : لم تكون أعمال هوميروس إلا بعد بيزيستراتوس .

في بطة وضع أمام عيني مغزى هذه الواقعة : بدأت الصورة تتكشف . قبل أن يكون هوميروس كانت هناك كتب ، لكن ، لم تكن ثمة كتب شعبية تباع بحرية في السوق : كانت الكتب - حتى في أماكن وجودها - سلعة نادرة ، لم تكن تُسَخَّج تجاريا وتوزع ، وإنما كانت تحفظ (مثل كتاب هرقلطس) في مكان مقدس تحت رقابة الكهنة . لكننا نعرف أن هوميروس قد أصبح وبسرعة شعبية : الجميع يقرأون هوميروس ، الكثيرون يحفظونه عن ظهر قلب ، أو على الأقل يحفظون منه بضعة مقاطع ، وعلى أشعار هوميروس أقيمت أول حفلات عامة في التاريخ ! حدث هذا في أثينا أساساً ، كما يخبرنا أفلاطون أيضا ، إذ اشتكى في " *الجمهورية* " من الحفلات الخطرة ، و انتقد في *القوانين* اسبرطة وكريت لافتقارهما إلى الاهتمام بالآداب : يقول إنهم كانوا يعرفون اسم هوميروس في اسبرطة - يعرفون الاسم لا أكثر - ، أما في كريت ، فلم يكد يسمع به أحد .

قاد النجاح الهائل لهوميروس في أثينا إلى شيء يشبه النشر التجاري للكتب : نعرف أن الكتب كانت تُمَلَّى على مجاميع من العبيد المتعلمين ، الذين كانوا يكتبونها على ورق البردي ، لتُجمع الصحائف بعدئذ في لفائف أو " كتب " ، وتباع في السوق في مكان يسمى " *الأوركسترا* " .

كيف بدأ هذا كله ؟ يقول أبسط الفروض إن بيزيستراتوس نفسه - وكان ثريا - قد أمر بتحرير أشعار هوميروس بل وأمر بنسخها وتوزيعها . وقعت بالصدفة الغريبة منذ نحو ست سنين على تقرير يقول إن أول عملية كبيرة لاستيراد البردي من مصر إلى أثينا قد بدأت في عام كان بيزيستراتوس فيه لا يزال يحكم أثينا .

ولما كان بيزيستراتوس مهتما بأن تُنشد أشعار هوميروس على الجماهير ، فمن المعقول جدا أن يبدأ توزيع الكتب المحررة أخيرا ، ولقد أدت شعبيتها إلى ظهور ناشرين آخر .

ظهرت عقب ذلك مجاميع من القصائد لشعراء آخرين ، بجانب تراجيديات وكوميديات . ليس بين هذه ما كُتب خصيصاً للنشر . لكن الكتب التي وضعت بغرض النشر ظهرت بعد ذلك عندما أصبح النشر مهنة موطدة في أثينا وأصبحت سوق الكتاب (البليونا) في أجورا مؤسساً راسخة . إنني أتصور أن أول كتاب وضع بتعمد من أجل النشر هو كتاب أناكساغوراس العظيم *عن الطبيعة* ، يبدو أن عمل أناكسيمندر لم ينشر أبداً ، وإن كان يُظن أن الليسيوم كان يحتفظ بنسخة ، وربما بملخص ، و أن أبولودوراس قد عثر فيما بعد بمكتبة باثينا على نسخة - قد تكون هي ذات النسخة . لذا فإنني أقترح أن نشر أعمال هوميروس كان هو أول نشر في التاريخ، كان في الواقع هو " اختراع " النشر ، على الأقل في منطقة البحر المتوسط . ولقد جعل النشر من أعمال هوميروس " إنجيل " أثينا - بل لقد جعله أيضاً أول أداة للتعليم ، الكتاب الأول ، أول رواية . ولقد جعل من الأثينيين مثقفين .

أما الأهمية القصوى لهذا في توطيد الثورة الديمقراطية الأثينية - طُرد هيبياس ابن بيزيستراتوس من أثينا ووضع دستور - فنراها إذا نحن نظرنا إلى قانون مميز للديموقراطية صُدِّرَ بعد نحو خمسين عاماً من هذا النشر الأول - أعنى قانون النفي دون محاكمة . فمن ناحية ، سنجد أن هذا القانون يفترض في هدوء بأن للمواطن الحق في أن يكتب - أن يكتب على قطعة من الخزف اسم المواطن الذي يعتقد أن له شعبية خطيرة ، أو أن له شهرة من نوع أو آخر . هؤلاء هم المواطنون الذي يعتقد الأثينيون أنهم يصنعون الطغيان . ومن ناحية أخرى فإن قانون النفي يبين أن الأثينيين ، على الأقل خلال القرن الأول بعد طرد هيبياس ، قد اعتبروا أن أهم مشاكل ديموقراطيتهم هي منع الطغيان .

تتضح هذه الفكرة بجلاء تام إذا أدركنا أن قانون النفي لم يكن يُعتبر النفي عقوبة . فالمواطن المنفي يحتفظ باحترامه دون مساس . هو يحتفظ بممتلكاته ، بل في الحق بكل حقوقه فيما عدا حقه في البقاء بالمدينة - يفقد هذا الحق مدة عشر سنين ، اختُصرت فيما بعد إلى خمس ، وإن كان من الممكن أن يُستدعى . كان هذا النفي بمعنى ما تقديراً ، لأنه يعترف بأن المواطن شخصياً بارزة ، ولقد نُفى بالفعل بعض من

أكبر القادة ، كانت الفكرة إذن هي : فى الديمقراطية ليس هناك من لا يمكن استبدال بغيره . ومهما كان اعجابنا بالقيادة ، فلا بد أن يكون فى مقدورنا أن نستغنى عن أى قائد بعينه ، وإلا جعل من نفسه سيذا ، والمهمة الرئيسية لديمقراطيتنا هي أن نتجنب هذا . يجب أن نذكر أن قانون النفى لم يستمر طويلا ، حدث أول نفى عام ٤٨٨ ق م . وكان الأخير عام ٤١٧ ق م . ، ولقد كان للنفى فى كل الحالات مآسى بالنسبة للمنفين . ولقد تزامنت هذه الفترة تقريبا مع عصر انتاج أكبر الأعمال فى التراچيديا الإثينية ، عصر أسخيلوس و سوفوكليس و يوريبيدس - الذى نفى نفسه فيما بعد .

فرضى إذن هو أن النشر الأول فى أوروبا كان هو نشر أعمال هوميروس . ولقد أدت هذه الواقعة الطيبة إلى حب الاغريق لهوميروس و لأبطال هوميروس ، إلى انتشار تعلم القراءة و الكتابة و إلى الديمقراطية الإثينية . ولكنى اعتقد أنها قد فعلت أكثر من هذا . كان هوميروس بالطبع شعبيا قبل النشر ؛ كما أن كل الصور الزيتية على الزهريات ، كلها تقريبا ، كانت لفترة صورا تحكي أعماله . وكذا كان الكثير من التماثيل ، كان هوميروس نفسه رساما للكلمات دقيقا واقعبا ، رسم الكثير جدا من المشاهد الحية المثيرة . ولقد مثل هذا - كما أشار إيرنست جومبريخ - تحديا للرسامين و النحاتين أن يحاكيه فى مجالاتهم الخاصة المختلفة . وعلى هذا فلا يمكن إنكار أثر القراءة على الفنون . إن أثر المواضيع الهومرية على مؤلفى التراچيديا الإثينية أثر جلى ، وحتى فى الحالات القليلة التى استخدموا فيها مواضيع غير هومرية ، فإنهم ظلوا يختارون المسائل التى يفترض أن تكون مألوفة لدى النظارة . لذا فإننى فى الحق أستطيع أن ادعى أن الآثار الثقافية لسوق الكتب كانت تفوق الحصر . لقد تأثرت مكونات المعجزة الثقافية الإثينية دون أدنى شك بهذا السوق .

لدينا لتتبع كل هذه المناقشات نوع من التجربة التاريخية . كان ابتكار جوتنبرج للطباعة بعد ألفى سنة من ابتكار بيزيستراتوس لنشر الكتب ، ابتكاراً رائعاً يمكن اعتباره إعادة لابتكار نشر الكتب إنما على نطاق أوسع كثيرا . ومن المثير أنه على الرغم من أن الابتكار قد حدث فى شمال أوروبا ، فإن الغالبية العظمى ممن اكتسب المهارة من عمال الطباعة قد نقلوها بسرعة إلى الجنوب نحو البحر المتوسط ، إلى إيطاليا ،

حيث قاموا بدور حاسم في الحركة الكبيرة الجديدة التي سميت " النهضة " ، والتي شملت تطوير الثقافة الانسانية الجديدة و تطوير العلم الجديد الذي حول في نهاية المطاف كل حضارتنا .

كانت هذه حركة ذات أبعاد أوسع كثيرا من الحركة التي أسميتها " المعجزة الاثينية " . كانت أول حركة ارتكزت على أعداد أكبر كثيرا من النسخ المطبوعة . في عام ١٥٠٠ قام ألدوس بطبع ألف نسخة . الواضح إذن أن عدد النسخ المطبوعة كان هو ما يمثل أبرز نقطة في هذه الثورة الجديدة . لكن هناك من ناحية أخرى تناظراً أو تشابهاً بين ما بدأ في أثينا ، قل مثلاً عام ٥٠٠ ق . م . وانتشر من هناك على طول البحر المتوسط ، وبين ما حدث في فلورنسا و البندقية قل مثلاً عام ١٥٠٠ ميلادية . أدرك المدرسيون الانسانيون الجدد هذا : أرادوا أن يجددوا روح أثينا ، وكانوا يفخرون بقدرتهم على أن يفعلوا هذا ، و بنجاحهم في فعل هذا .

ومثلما حدث في أثينا ، ثم في اليونان العظمى بعد ذلك - لاسيما في الاسكندرية ، بل في الحق حول البحر المتوسط كله - لعب التأمل العلمي ، و الكونولوجي على وجه الخصوص ، دوراً هاماً في هذه الحركات . نجح رياضيو عصر النهضة ، مثل كومانديلو ، و بسرعة ، في استرداد الأعمال المفقودة لإقليدس وأرشميدس و أبولونيوس و بابلوس و بطليموس ، وأيضا أعمال أرسطارخوس ، و لقد قادت هذه إلى الثورة الكوبرنيقية ، ومن ثم إلى جاليليو ، فكيبلر ، فنيوتن ، فأينشتاين . فإذا كانت حضارتنا توصف بحق بأنها أول حضارة علمية ، فلقد جاءت كلها عن البحر المتوسط ، وعن النشر الاثيني للكتاب ، كما اقترح ، وعن سوق الكتب الاثيني .

أهملت في كل هذا ، وعلى نحو مخجل ، إسهام العرب ، الذين جلبوا نظام الأرقام الهندي إلى البحر المتوسط . لقد أعطوا الكثير ، لكنهم تلقوا بقدر ما منحوا ، إن لم يكن أكثر ، عندما وصلوا البحر المتوسط .

سيداتي وسادتي ، لقد أعدتُ باختصار رواية معروفة جيدا - معروفة جيدا باستثناء إسهام واحد صغير ، وإن كنت أظنه اسهاما جوهريا : الدور الحاسم الذي

لعبته الكتب ، منذ البدايات الأولى ، و المنشور منها على وجه الخصوص . إن حضارتنا حقاً حضارة كُتبية : تقليديتها و أصالتها ، جديتها و ذلك الإدراك بالمسئولية الثقافية ، قدرتها على التخيل غير المسبوقه و ابداعاتها ، تقهها للحرية و سهرها عليها ، كل هذا يتركز على حبنا للكتب . لكم أتمنى ألا تتسبب البدع قصيرة الأجل ، وأجهزة الاعلام ، و الكمبيوتر ، فى إفساد أو حتى إضعاف هذه الرابطة الشخصية الحميمة التى تربط بيننا و بين الكتب .

لكنى لا أحب أن أنتهى بالكتب ، ولها مالها من أهمية بالنسبة لحضارتنا . يجب ألا ننسى أن الحضارة تتألف من أفراد ، من رجال ونساء متحضرين ، من أفراد يرغبون فى أن يحيا حياة طيبة و حياة متمدنة . إلى هذا الهدف ينبغى أن تُسهم الكتب و حضارتنا . و أنا أعتقد أنهما يقومان بذلك و بنجاح عظيم .

أشكر لكم حضوركم ، وأشكر لكم اهتمامكم .

تعليقات إضافية (١٩٩٢)

(١) يتوافق تقرير شيشرون عن طبعة بيزيسترانوس لهوميروس ، يتوافق جيداً مع كل ما يبدو أننا نعرفه عن بيزيسترانوس وأنشطته الثقافية ، ويوثق تصدير البردي من مصر إلى أثينا .

(٢) في عهد بيزيسترانوس وعند أول نشر لهوميروس (٥٥٠ ق . م .) ومن هذا التاريخ استوردت أثينا من مصر كميات كبيرة من البردي . كانت صادرات البردي منذ القرن الحادي عشر قبل الميلاد احتكاراً منظماً للفرعانيين ، وهذا هو السبب في معرفة علماء المصريين بهذه الصادرات .

(٣) لقرون عديدة بعد ظهور أعمال هوميروس لأول مرة ، كانت المادة المكتوبة - ومن بينها الكتب - تُقرأ عادة بصوت عال . كانت الخطابات تُقرأ هي الأخرى بصوت عال (كما يتضح من إيزوقراط) ولم تكن القراءة دائماً كافية . كانت الخطب تصنف إلى : خطب مجهزة مكتوبة وأخرى مرتجلة . كان إيزوقراط واحداً من ثقات الصنف الأول ، وكان ألسيداماس من ثقات الثاني . كانت الكتب تُقرأ بصوت عال ، بل وتنشد على الجماهير (كما في حالة كتابات هوميروس) ، وكان هذا كله يسمى *لوچوي* . تأثر القديس أوغسطين كثيراً - بعد تسعمائة عام من نشر هوميروس - عندما رأى القديس أمبروز يقرأ صامتاً ، قال إن هذا يمنع من أن يسأل أمبروز أن يساعده في مشاكله الدينية . (أنظر الكتاب السادس من *الاعتقالات*) .

(٤) استعمل هيرودوت كلمة *بيبلوس* لتعني " كتاب " ، نعني ليصف *لغة* من البردي *تشكل جزءاً* من عمل كبير ؛ ولكن هذا الاستخدام على ما يبدو قد تطلب وقتاً طويلاً قبل أن يُقبل . وعلى الرغم من وجود سوق للكتاب في أثينا منذ سنة ٤٥٠ ق . م . على الأقل ، فإن مفهوم الكتاب كوحدة بيع لم ترسخ بسهولة . كانت النصوص تُقرأ بصوت عال لقرون قبل أن تصبح

القرأة الصامتة ممارسة مقبولة (أنظر الفقرة السابقة) . أما النصوص مبكرة الظهور فكانت هي الأشعار (صولون و هوميروس) والقوانين المتعلقة بالعدالة ، والروايات والصورات والخطابات . وكانت الاتصالات المكتوبة عادة ما تعتبر بديلاً متخلفاً للاتصال الشفهي . ولهذا كله مغزى بالنسبة للفرضي أن كتاب أناكساغوراس كان هو أول ما كتب بغرض النشر . رأى حتى أفلاطون أن كتاباته ليست هي أفضل ما يمكن أن يقوله ، كما رأى أنه من المستحيل أن نوصل أفكارنا كاملة بالكتابة ، وأن التشريعات التي عاشت بالتقاليد الشفوية تفضل التشريعات المكتوبة . أما القبول البطيء للكتاب كسلعة تباع فيساعدنا في تفهم السبب في أن أفلاطون - الذي أدرك الخطورة السياسية لكتب مثل كتب هوميروس (ولقد نظر في أمر تحرير في مدينته الفاضلة) - لم يتحدث عن إحراقها ؛ وهو يفسر حقيقة أن كتاب أناكساغوراس لم يحرق .

(٥) ذكر ديوجين ليرثيوس أن أعمال فيثاغورث قد صودرت في أثينا و أحرقت علناً . يبدو لي أن هذا التقرير المتأخر بعض الشيء متناقض ، ليس فقط مع دفاع أفلاطون ، وإنما أيضاً مع فقرات عديدة لدى أفلاطون وغيره من المصادر المبكرة . ثم إن الواقعة التي أوردها ديوجين لا بد وأن قد حدثت نحو ٤١١ ق . م . عندما كان عمر أفلاطون ستة عشر عاماً . ولا بد أن كان لها أن تترك أثاراً في اقتراحاته لمراقبة المطبوعات .

(٦) حاول بعض المدرسين أن يستنبطوا من السعر المنخفض لكتاب أناكساغوراس ، وكان يباع بدراخمة واحدة (وهو كتاب قد نُشر مؤكداً قبل ذلك) أن أفلاطون بثلاثين عاماً على الأقل (أن الكتاب كان قصيراً) . لكن ليس ثمة ما يبرر مثل هذا الاستنباط في حالة كتاب أثري ؛ كما أن ما نعرفه عن محتواه لا يتوافق مع كونه كتاباً قصيراً . إنه يحوى من بين ما يحوى بعضاً من الفكر والأرصاء ؛ ونظرية عن أصل العالم وعن أصل وتركيب المادة ، وفوق ذلك فهو يحمل نظرية غير نزية عن الجزيئات وعن الامكانية

اللامتناهية لتقسيم المادة ، وعن المواد المختلفة المتجانسة تقريبا (مثل الماء والمعادن وعناصر الكائنات الحية كالشعر والحم والعظم ... الخ) . كانت نظرية الامكانية اللامتناهية للتقسيم تحوى ملاحظات (لم تُفهم فى رأى حتى الآن) عن تكافؤ الأعداد اللامتناهية (الناتجة عن عملية القسمة) ، وهى نتيجة ربما لم تجد من يعيد اكتشافها حتى القرن التاسع عشر (بولزانو وكانتور) . الواضح أنه كان كتابا طويلا ، لكنه كما يقترح أفلاطون قد بيع بثمان بخس ، ربما كان أفضل تفسير لهذا هو أن النسخة الأصلية كانت كبيرة .

(٧) إن وجود سوق للكتاب هو ما يسمح بالنشر ، لكن وجود تسهيلات النشر بآثينا يفسر انجذاب الكتاب إليها ، وبداية ما يسمى الآن *صناعة الأدب* .

(٨) كنت قد تقدمت كثيرا فى السن عندما بدأت بحوثى عن بداية سوق الكتاب فى أثينا ، ومعها بداية النشر وبداية "صناعة الأدب" . ومن ثم لم أحقق أكثر من خدش على سطح مجال واسع من المشاكل . عندما ذكرت أفكارى هذه منذ سنين لجريجورى فلاستوس (وهو المدرسى الكلاسيكى الوحيد الذى أخبرته بذلك) ففقه الموضوع وقال إنه لم يسمع بمثل هذا من قبل . لكن كان بين يدي الكثير جدا من المشاكل المختلفة ، فلم يفلح تشجيعه حتى فى أن أجد أيا من الكتب الموجودة المتعلقة بالموضوع . إننى أعتقد أن هناك الكثير مما يمكن عمله ، وأمل أن يكون فى الفروض التى تمكنت من تقديمها هنا ما يثير بعض المدرسين الكلاسيكيين لنقدها ولتطويرها إلى مدى أبعد .

(٨)

عن صدام الثقافات

سعدت كثيرا بدعوتي إلى فيينا لأرى أصدقائي القدامى مرة أخرى ، و لأصنع أصدقاء جديدا . ولقد كان لى الشرف العظيم أن يدعوني هنا اليوم رئيسُ جمعية النمساويين المغتربين لألقى محاضرة قصيرة . أكد فى دعوته على أن يترك لى موضوع المحاضرة . ترك لى إذن مهمة الاختيار العسيرة .

واجهت صعوبة جمة فى الاختيار . كان المتوقع بالطبع أن أختار موضوعا يهتمنى، لكن لابد له أيضا أن يكون متعلقا بهذه المناسبة - اجتماع النمساويين المغتربين فى فيينا بمناسبة اليوبيل الفضى لمعاهدة الدولة النمساوية - الواقعة المتفردة التى أنهت احتلال النمسا بعد الحرب العالمية الثانية .

محاضرة كُتبت من أجل احتفالات العيد الفضى لمعاهدة الدولة النمساوية . قرأت المحاضرة الدكتورة إليزابيث هيرتس فى حضور رئيس دولة النمسا ، ونشرتها دار المطبوعات الحكومية بفيينا عام ١٩٨١ .

أشك في أن يُرضى الموضوع الذى اخترته هذه التوقعات ، لكنى عندما تذكرت معاهدة النولة النمساوية والاحتلال الروسى للنمسا عقب الحرب العالمية الثانية ، قررت أن أكرس حديثى لمشكلة صدام الثقافات .

يرتبط اهتمامى بصدام الحضارات باهتمامى بمشكلة كبرى : مشكلة خصائص حضارتنا الأوروبية ومنشئها . فى رأى أن ثمة إجابة جزئية عن هذا السؤال تكمن على ما يبدو فى حقيقة أن حضارتنا الغربية مشتقة من الحضارة الاغريقية . ولقد نشأت الحضارة الاغريقية - تلك الظاهرة الفذة - فى صدام ثقافات ، صدام ثقافات شرق المتوسط . كان هذا أول صدام رئيسى بين الحضارات الغربية و الشرقية ، ولقد كانت له آثار بالغة الوضوح . ولقد أحاله هوميروس إلى فكرة مهيمنة فى الأدب الاغريقى وفى ألب العالم الغربى .

وعنوان محاضرتى (عن صدام الثقافات) يشير إلى فرض ، إلى حدس تاريخى . هذا الحدس هو أن صداماً من هذا النوع لا يلزم أن يسفر عن معارك دامية ، و حروب مدمرة ، وإنما قد يكون أيضاً سبباً فى تطوير مثمر معزز للحياة ، ولقد يقود إلى تطوير ثقافة متفردة كثافة الاغريق ، التى أخذها الرومان فيما بعد عندما تصادمت مع ثقافتهم ، ثم أعيدت إليها الحياة خلال عصر النهضة ، بعد صدامات عديدة ، خاصة مع الثقافة العربية ؛ لتصبح ثقافة الغرب ، حضارة أوروبا وأمريكا ، تلك التى حولت فى نهاية المطاف كل ثقافات العالم الأخرى بعد صدامات معها .

لكن ، هل هذه الحضارة الغربية حضارة طيبة مرغوبة ؟ لقد طرح هذا السؤال مراراً وتكراراً منذ زمان روسو على الأقل ، وكان يطرحه الشباب على وجه الخصوص ، وهم من يحاولون دائماً - وعلى حق - أن يستشفوا شيئاً أفضل . وهذا السؤال مميز لحضارة الغرب اليوم ، وهى حضارة أكثر نقداً لذاتها وأكثر ميلاً نحو الإصلاح من أى حضارة أخرى فى العالم . وقبل أن أتحدث فى موضوع صراع الثقافات ، أود أن أجيب على هذا السؤال .

إننى اعتقد أن الحضارة الغربية ، وبالرغم من كل ما قد نجد بها من أخطاء ، هي الأكثر تحرواً ، هي الأكثر عدلاً ، هي الأكثر إنسانية ، هي الأفضل من بين كل ما عُرف من حضارات عبر تاريخ البشرية كله . إنها الأفضل لأنها الأكثر قابلية للتصميم . صنع الانسان على طول العالم وعرضه عوالم ثقافية جديدة ، كثيراً ما كانت متباينة : عوالم الأساطير ، والشعر ، والفن ، والموسيقى ؛ عوالم أنماط الإنتاج ، والأدوات ، والتكنولوجيا ، والمشاريع التجارية ؛ عوالم الأخلاق والعدل وحماية ومساعدة الأطفال والمرضى والضعفاء وغيرهم من المحتاجين . لكن حضارتنا الغربية وحدها هي التي اعترفت على نحو واسع بالمطلب الأخلاقي للحرية الشخصية ، بل وحقيقته إلى حد كبير ، وبمطلب المساواة أمام القانون ، وبمطلب الحرية ، وبمطلب ألا تُستخدم القوة إلا فى أضيق الحدود .

هذا هو السبب فى أننى اعتبر أن حضارتنا الغربية هي الأفضل حتى الآن . طبيعى أنها فى حاجة إلى التحسين لكن ، إذا وضعنا كل شيء فى الاعتبار ، فإنها الحضارة الوحيدة التى يتعاون فيها كل الناس تقريباً لتحسينها ، إلى أقصى مدى ممكن .

اعترف بأن حضارتنا ذاتها ، ناقصة جداً . لكن هذا أمر بدهى ، فمن السهل أن نترك أن المجتمع المثالى مستحيل . ذاك أن أمام كل القيم التى يلزم أن ينظمها مجتمع ، هناك قيماً أخرى تعارضها . حتى الحرية ؛ التى قد تكون هي أسمى القيم الاجتماعية والشخصية ، حتى هذه لابد أن تكون مقيدة ، لأن حرية هانس قد تتعارض بالطبع تعارضاً واضحاً مع حرية بيتر . وكما قالها مرة أحد القضاة الأمريكيين لمدعى عليه كان يتحدث عن حريته : " إن حريتك فى تحريك قبضة يدك يقيدتها مكان أنف جارك " . وهذا يعود بنا إلى ما قاله عمانويل كانط من أن مهمة التشريع هي أن يسمح للقدر الأقصى الممكن من الحرية لكل فرد ، بأن يوجد جنباً إلى جنب مع أقصى قدر ممكن من الحرية لكل فرد آخر . بمعنى أن الحرية لابد للأسف أن يقيدها القانون ، أن يقيدتها النظام . إن النظام معادل ضرورى للحرية - معادل يكاد بالمنطق يكون ضرورياً . وهناك ثمة معادل لكل القيم - أو تقريباً كل القيم التى نحب أن تتحقق

و على سبيل المثال ، إننا نتعلم فى هذه اللحظة أن ثمة حدوداً للفكرة العظيمة لدولة الرفاهية ، يبدو أنه من الخطر أن نرفع عن كاهل الفرد مسئولياته عن نفسه وعن يعولهم ؛ إننا نتشكك فى كثير من الأحوال فيما إذا كان علينا أن نجعل الصراع من أجل الحياة بالنسبة للشباب أكثر سهولة . يبدو أن الحياة قد تفقد معناها لدى الكثيرين إذا ما سقطت عنهم المسئولية الشخصية المباشرة .

و السلام مثال آخر ، وهو أمر نبتغيه اليوم أكثر من أى وقت مضى . إننا نرغب بل ولا بد حقاً أن نفعل كل ما بوسعنا لتجنب الصراعات ، أو على الأقل للحد منها . لكن مجتمعاً نون صراعات هو مجتمع لا إنسانى . لن يكون هذا مجتمعاً بشرياً ، إنما هو مستعمرة نمل . لا وليس لنا أن ننسى حقيقة أن كبار رجال السلام كانوا أيضاً مقاتلين . حتى المهاتما غاندى كان مقاتلاً : مقاتلاً من أجل اللاعنف .

يحتاج المجتمع البشرى إلى السلام ، لكنه يحتاج أيضاً إلى صراعات فكرية جادة : قيم وأفكار يمكن أن نقاتل من أجلها ، تعلم مجتمعنا الغربى من الاغريق أن للكلمات فى هذه الصراعات أثراً أطول بقاء من أثر السيف . أما الاعمق أثراً فهو الجدل العقلى .

المجتمع المثالى إذن مستحيل . لكن بعض النظم الاجتماعية أفضل من بعض . اختار مجتمعنا الغربى الديموقراطية نظاماً اجتماعياً ، يمكن تفسيره بالكلمات ، بل وبالجدل العقلى فى بعض المواقع - إن تكن نادرة ؛ بالنقد العقلى ، أى الموضوعى ؛ بالاعتبارات النقدية غير الشخصية ، تماماً كتلك المستخدمة نمطياً فى العلوم ، لاسيما العلوم الطبيعية منذ أيام الاغريق . لذا فإننى أؤكد تعاضدى للحضارة الغربية : العلم ؛ والديموقراطية . إنها تمنحنا فرصة أن نمنع وقوع مأس يمكن تجنبها ، وأن نجرب إصلاحات ، مثل دولة الرفاهية ، وأن نقيّمها نقدياً وأن نجري أية تحسينات إضافية ضرورية . كما أؤكد أيضاً تعاضدى للعلم ، الذى يُفترى عليه كثيراً هذه الأيام ، والذى يستخدم النقد الذاتى فى بحثه عن الحقيقة ، و الذى يجدد مع كل كشف جديد تأكيده على ضالة ما نعرف : على المدى الرهيب لجهلنا . أنرك كل كبار العلماء الطبيعيين مدى جهلهم اللانهائى ومدى لا معصوميتهم . كانوا متواضعين عقلياً . فإذا ما قال

جوبته إن " الأوغاد وحدهم هم المتواضعون " فإبنتى أحب أن أرد " إن أوغاد المفكرين وحدهم هم غير المتواضعين " .

أما وقد أكدت تعصيدي للحضارة الغربية و للعلم ، لاسيما العلوم الطبيعية ، فسأعود حالاً إلى موضوعي عن صدام الثقافات . لكني أحب أولاً أن أشير إشارة مختصرة جداً عن ضلالة مغزعة لا زالت للأسف تعتبر عنصراً هاماً في هذه الحضارة الغربية . و أنا أشير هنا إلى البدعة المغزعة المسماة القومية - أعنى على وجه التحديد إيديولوجيا الدولة القومية : المذهب الذي لا يزال الكثيرون يعتقدونه ، و الذي يبدو مطلباً أخلاقياً ، ويقول إن حدود الدولة لابد أن تتطابق مع حدود المساحة التي تقطنها الأمة . إن الخطأ الجوهرى في هذا المذهب أو المطلب هو الفرض بأن الشعوب أو الأمم - كممثل الجنور - قد وجدت قبل الدول ، كوحدات طبيعية - و من ثم فلا بد أن تحتلها الدول ، و الواقع هو أن الدول هي التي تصنعها .

لابد أن نقابل هذا المطلب - غير العملى تماماً - بالمطلب الأخلاقى الهام لحماية الأقليات : مطلب أن تتمتع الأقليات اللغوية و الدينية و الثقافية في كل دولة بالحماية من هجمات الأغلبية - و من بين هذه الأقليات بالطبع تلك الأقليات التي تختلف عن الأغلبية في لون الجلد أو لون العين أو لون الشعر .

و على خلاف مبدأ الدولة القومية ، وهو غير العملى على الإطلاق ، يبدو مبدأ حماية الأقليات عملياً تقريباً - على الرغم من صعوبة تنفيذه . إن ما شاهدته من تقدم في هذا المجال في زيارتي المتعددة إلى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٥٠ لهو أكبر بكثير مما كنت أظنه ممكناً . إن مبدأ حماية الأقليات ، على خلاف مبدأ القومية ، هو مبدأ أخلاقى لا جدال ، و هو يشبه مثلاً مبدأ حماية الطفولة .

لماذا لا يعمل مبدأ الدولة القومية في أى مكان بالعالم - لاسيما في أوروبا - فلا يشبه إلا الجنون ؟ إن هذا يعود بى إلى موضوع صدام الحضارات ، إن العشيرة الأوروبية كما نعلم جميعاً هي نتيجة لهجرات جماعية . جاءت من زمان سحيق موجة وراء موجة من أناس تدفقوا من منطقة الاستبس بوسط آسيا ، ليتصادموها مع مهاجرين أقدم في أشباه الجزر الآسيوية : الجنوبية و الجنوبية الشرقية ، و الغربية

على وجه الخصوص - تلك التي نسميها أوروبا - ، ثم انتشروا . وكانت النتيجة ذلك الخليط اللغوي والعرقى والثقافى : اختلاط مشوش لا يمكن حله .

واللغات هى أفضل ما يأخذ بيدنا خلال هذا التشوش . غير أن هناك بعض اللهجات المحلية أو الطبيعية ، وبعض اللغات المكتوبة المتداخلة ، التى نشأت هى ذاتها عن لهجات مبعجلة - كما يتضح بجللاء من اللغة الهولندية مثلاً . ثمة لغات أخرى ، كالفرنسية والأسبانية والبرتغالية والرومانية ، ليست سوى نتائج للفتوح الرومانية الفرسية . من الواضح الجلىّ إذن أن التشوش اللغوى لا يمكن أن يكون دليلاً حقيقياً يعتمد به خلال التشوش العرقى . من الممكن أن نعالج هذا الموضوع أيضاً إذا تفحصنا ألقاب الأسر . فعلى الرغم من أن الألقاب السلافية قد استبدلت بها أخرى ألمانية فى النمسا وألمانيا لتختفى آثار كثيرة - فأتنا أعرف عائلة تحول لقبها ليصبح بولينجر وكان إذا لم تخفى الذاكرة هو بوهر شاليك - إلا أننا سنجد فى كل مكان آثاراً تنم عن التفاعل السلافى - الألمانى . وعلى وجه الخصوص ، فإن العائلات النبيلة العديدة فى ألمانيا التى تنتهى ألقابها بـ " وف " تنحدر بوضوح من أصل سلافى . على أن هذا لا يقدم أية إلماعات أخرى عن أصولها العرقية ، لاسيما بالنسبة للعائلات النبيلة التى كان طبيعياً أن يتم الزواج فيها بين أطراف تفصلها مسافات طويلة - على عكس رقيق الأرض مثلاً .

فى خضم هذا التشوش الأوروبى ، برزت الآن تلك الفكرة المجنونة لمبدأ القومية ، برزت أساساً تحت تأثير الفلاسفة : روسو وفيخته و هيجل ، و بلاشك أيضاً كرد فعل للحروب النابوليونية .

كانت هناك بالطبع نذور للقومية . لكن ، لا الثقافة الرومانية ولا الثقافة الإغريقية القديمة كانت قومية . نشأت كل من هاتين الثقافتين نتيجة لصدام ثقافات مختلفة على البحر المتوسط وفى الشرق الأدنى . ولقد كان هذا صحيحاً أيضاً بالنسبة للثقافة الإغريقية ، وهى الثقافة التى قدمت على الأرجح أهم الإسهامات فى حضارتنا الغربية الحالية : أعنى فكرة الحرية ، اكتشاف الديمقراطية ، والموقف العقلى النقدي التى نتجت عنه العلوم الطبيعية الحديثة فى نهاية المطاف .

بل إن أقدم ما وصلنا من الأعمال الأدبية الإغريقية - الإلياذة والأوديسة - ليست سوى شهادة بليغة عن صدام الثقافات ! كان هذا الصدام في الحق هو موضوعها الواقعي . لكنها كانت في الوقت نفسه شاهداً على موقف عقلي ، مثلما هو شارح ، فالواقع أن المهمة المحددة للآلهة عند هوميروس كانت هي تفسير ما يبدو لولاها غير مفهوم ولا عقلانياً (كمثل الشجار بين أخيل وأجاممنون) باستخدام نظرية سيكولوجية يمكن فهمها : تعنى في صيغة اهتمامات هذه الصور الإلهية ، التي تكاد تكون آدمية ، وبغيرتها الصغيرة - تلك الصور الإلهية التي يظهر فيها الضعف البشري ، والتي تقيم أحياناً تقييماً نقدياً . لقد حُرِّ إله الحرب آريس في النهاية على نحو فاضح جداً . ومن المهم أن نذكر أن المعاملة التي كان يتلقاها غير الأغريق في كل من الإلياذة والأوديسة كانت عطوفة ولا تختلف - إذا قلنا أقل القليل - عن معاملة الاغريق .

يتكرر هذا الموقف النقدي المستنير في أعمال مثل أعمال اسخيلوس وهيرودوت ، تلك التي مجُت فيها فكرة الحرية لأول مرة ، تحت تأثير صراع الاغريق من أجل الحرية ضد حملات الفرس . لم تكن حرية الأمة ، وإنما الحرية الشخصية ، حرية الاثنين الديموقراطيين فوق كل ما عداها ، في مواجهة فقدان الحرية الذي يعاني منه الخاضعون لحكم كبار ملوك الفرس . والحرية في هذا السياق ليست مجرد إيديولوجيا وإنما هي طريقة في الحياة تجعل الحياة أفضل ، تجعلها حياة تستحق أن تُحيا . ولقد جعل أسخيلوس وهيرودوت من هذا أمر واضحاً . كان كلاهما في كتاباته شاهداً على الصدام بين هذه الثقافات الغربية والشرقية ، ثقافات الحرية وثقافات الاستبداد . وكلاهما شهد بأن هذا الصدام في التنوير ، الذي قاد إلى تقييم واعٍ غير متحيز لثقافة الذات ، ومن ثم إلى تقييم عقلي للأساطير القديمة . ولقد قاد هذا في أيونيا (وهي جزء من آسيا الصغرى) إلى علم كونيّات نقدي ، إلى نظريات تأملية نقدية عن هندسة النظام الكوني ، ليصل في نهاية الأمر إلى العلوم الطبيعية ، البحث عن تفسير واقعي للظواهر الطبيعية . ربما كان لنا أن نقول إن العلوم الطبيعية قد نشأت نتيجة لأثر الموقف العقلي والنقدي من التفسير الأسطوري للطبيعة . وعندما

أتحدث عن النقد العقلى فإننى أعنى النقد من وجهة نظر الحقيقة : للسؤال " هل هذا صحيح ؟ " و السؤال " أمن الممكن أن يكون هذا صحيحاً ؟ " .

و عن طريق الشك فى حقيقة هذه التفسيرات الأسطورية للظواهر الطبيعية ، تمكن الاغريق من وضع النظريات التى قادت إلى مولد العلوم الطبيعية . و عن طريق الشك فى حقيقة التقارير الأسطورية عن أزمنة ما قبل التاريخ ، وصلوا إلى بدايات دراسة التاريخ .

لم يكن هيرودوت - الذى سُمى بحق " والد التاريخ " - مجرد سلف لدارسى التاريخ ، إنما كان هو من اكتشف فعلاً الطبيعة النقدية و التنويرية لصدام الثقافات ، وعلى وجه الخصوص الصدام بين الثقافة الاغريقية و المصرية و الفارسية الوسيطة .

هنا أحب أن أقتبس حكاية من عمل هيرودوت التاريخى ، هذا العمل الذى يُعتبر حقاً تاريخ الصدام العسكرى و الثقافى بين الاغريق و بين ساكنى الشرق الأدنى ، والفرس منهم بخاصة . فى هذه الحكاية يروى هيرودوت مثلاً متطرفاً ، بشعا نوعاً ما ، ليبين أنه على الشخص العاقل إدراك حقه فى أن يشك فى كل ما يعتبره من المسلمات .

كتب هيرودوت يقول : " ذات مرة استدعى الملك داريوس الاغريق الموجودين بقصره و سألهم إن كان من الممكن أن يكلوا جثث الموتى من آبائهم . أجابوا أنه ليس من شيء ، ليس من شيء على الاطلاق يمكن أن يقتنعهم بفعل ذلك . هنا استدعى داريوس الكلاثير ، وهم شعب هندى تعود على أكل آبائهم ، و سألهم فى حضور الاغريق - بعد أن وُفّر لهم مترجماً - إن كان من الممكن أن يوافقوا على إحراق جثث الموتى من آبائهم . هنا صرخ الكلاثير ذعراً و توسلوا إليه ألا ينطق بمثل هذا الكفر . هكذا العالم " .

لم يقصد هيرودوت براوية هذه الحكاية لمعاصريه الإغريق أن يعلمهم فقط احترام عادات الآخرين ، و إنما أيضاً أن يمكنهم من نقد ما يسلّمون به من أشياء . الواضح أنه قد رغب فى أن يقاسمه القارئ خبرته .

سحريته التشابهات والاختلافات في العادات وفي الأساطير القديمة ، إن فرضي ، حدسي ، هو أن هذه الاختلافات ذاتها هي التي تبرر ذلك الموقف النقدي والعقلي الذي تبوأ الأهمية القصوى لدى جيله والأجيال التالية ، والذي كان له ، في ظني ، هذا الأثر الحاسم على الثقافة الأوروبية ، بجانب الكثير من الآثار الهامة الأخرى بالطبع .

كثيرا ما سئلت في إنجلترا وفي أمريكا عن تفسيرى لذلك الإبداع الفريد والثروة الثقافية التي تتميز بها النمسا ، وفيينا بخاصة : ذلك السمو المنقطع النظير لسيموفونياتنا النمساوية الرائعة ، لهندسة الباروك لدينا ، لإنجازاتنا في العلم وفي فلسفة الطبيعة .

لم يكن لودفيج بولتسمان وإيرنست ماخ فيزيقيين عظيمين فقط ، إنما كانا أيضا من رواد فلاسفة الطبيعة ، كانا من أسلاف حلقة فيينا . فيها عاش يوسف بوهر - لينيكوس ، الفيلسوف الاجتماعي الذي يمكن أن نوصفه بأنه المؤسس الفلسفي لدولة الرفاهة المعاصرة . لكن اهتمام فيينا هنا بالأمور الاجتماعية لم يقتصر فقط على الجدل الفلسفي ، وإنما نتج عنه بعض المنجزات العملية الرائعة حتى في عصر الملكية . كانت فيها " جامعات الشعب " المدهشة ، كان فيها نادى " المدرسة الحرة " التي أصبحت واحدة من أهم بذور حركة مدرسة الإصلاح ، كانت فيها منظمات الإغاثة مثل إغاثة الطفولة ، وخدمات الطوارئ ، وملجأ المشردين . وكان فيها غير ذلك كثير .

قد لا نجد تفسيراً واقعياً لكل هذا النشاط الرائع والانتاجية المذهلة في الثقافة والاجتماع . لكنى أحب أن أطرح هنا فرضاً للتجريب . ربما كان لهذه الانتاجية الثقافية للنمسا ارتباط بموضوع محاضرتي ، أعني " الصدام الثقافي " ، كانت النمسا القديمة صورة أوروبا : كانت تحمل عددا لا يكاد يحصى من الأقليات اللغوية والثقافية . كان الكثيرون من سكان الأقاليم ممن يجدون صعوبة في التكسب يفتنون إلى فيينا ، حيث كان على معظمهم أن يتعلم الألمانية . وقد إليها الكثيرون جريا وراء تقاليد ثقافية رفيعة ، ولقد قام قلة منهم بالإسهام بالجديد فيها . إننا نعرف أن هايدن وموزار لم يتأثرا فقط بالمؤلفين الألمان والإيطاليين والفرنسيين ، وإنما أيضا بالموسيقى

الشعبية المجرية ، بل وحتى بالموسيقى التركية . كان هايدن وموزار من الوافدين الجدد إلى فيينا . ولقد وفد إلى فيينا أيضا ، من أماكن أخرى ، كل من بيتهوفن وبرايمز وبروكنر ومالر . لكن تظل العبقرية الموسيقية أمراً عصيا على التفسير . كان بيتهوفن هو من تحدث عن " الشرارة المقدسة في شوبيرت " - الذى يمكن أن نعتبره أرفع عبقرية ولدت فى فيينا .

بل ولقد يقودنا التمعن فى الموسيقى الفيينية إلى المقارنة بين فيينا ، من هايدن حتى بروكنز ، وبين أثينا فى عصر بريكلز . ربما كانت الظروف فى المدينتين أكثر تشابها مما نظن فى بادئ الأمر . يبدو أن الصدام الثقافى قد أثرى ، وبسخاء ، كلتا المدينتين - وهما الواقعتان فى موقع غاية فى الحيوية بين الشرق والغرب .

(٩)

عمانوئيل كانط : فيلسوف التنوير

(محاضرة لإحياء الذكرى الخمسين بعد المائة لوفاة كانط)

منذ مائة و خمسين عاما توفي عمانوئيل كانط بعد أن قضى سنى حياته الثمانين فى بلدة كونيجسبيرج البروسية الريفية . ظل قبل وفاته سنينا فى عزلة تامة ، واعتزم أصدقائه أن يدفنه فى هدوء ، لكن هذا الرجل المتواضع النشأة دفن كما يدفن الملوك . عندما انتشر فى البلدة نبأ موته اندفع الناس أفواجا إلى منزله يطلبون رؤيته ، وفى يوم جنازته توقفت الحياة تماما فى البلدة ، وشيعة الآلاف بينما كانت أجراس الكنائس كلها تدق حزنا . لم تشهد كونيجسبيرج مثل هذا قبلا - هكذا يقول المؤرخون .

يصعب أن نبرر هذا الجيشان المذهل من الشعور الشعبى . أكان ذلك فحسب لسمعة كانط كفيلسوف هائل و رجل طيب ؟ يبدو لى أن ثمة ما هو أكثر من ذلك . إننى اعتقد أن الأجراس التى دقت عام ١٨٠٤ من أجل كانط ، أيام الحكم المطلق لفريدريك ويليام ، كانت تحمل أصداء الثورة الأمريكية و الثورة الفرنسية - أصداء أفكار ١٧٧٦ و ١٧٨٩ . إننى اعتقد أن كانط كان قد أصبح لدى مواطنيه الريفين تجسيدا لهذه الأفكار . جاؤا يعبرون عن امتنانهم للرجل الذى علم : حقوق الانسان ، المساواة أمام القانون ، المواطنة العالمية ، السلام على الأرض ، وكذا - وربما كان الأهم - التحرر من خلال المعرفة .

١- كانط و التنوير

وصلت معظم هذه الأفكار إلى أوروبا من إنجلترا ، من خلال كتاب نُشر عام ١٧٣٢ ، كتاب فولتير " رسائل تتعلق بالأمة الانجليزية " . فى هذا الكتاب يقابل فولتير الحكومة الانجليزية الدستورية بالملكية المطلقة فى أوروبا ؛ التسامح الدينى الانجليزى بموقف الكنيسة الكاثوليكية ؛ القوة التفسيرية لكوزمولوجيا نيوتن والتجريبية التحليلية للوك بوجماتيقية ديكارت . أحرق كتاب فولتير ؛ لكن نشره كان إشارة بدء حركة فلسفية ، حركة لم تُفهم فى إنجلترا إلا قليلا ، فلم تكن ثمة فرصة لها ، حركة كان لها مزاج غريب من العدوانية الذهنية .

و بعد ستين عاما من وفاة كانط أعيد عرض نفس هذه الأفكار الانجليزية على أنها " عقلية ضحلة مدّعية " . ومن السخرية حقا أن كلمة " التنوير " الانجليزية هذه ، و التى استخدمت آنئذ نعتا للحركة التى بدأها فولتير ، هذه الكلمة لا تزال تكتنفها دلالة الضحالة و الادعاء . هذا على الأقل ما يقوله قاموس أكسفورد . وغنى عن القول إننى لا أعنى مثل هذه الدلالة عندما استخدم كلمة " التنوير " .

أمن كانط بالتنوير ، كان آخر كبار المدافعين عنه . أنا أدرك أن هذه ليست الرؤية المعتادة . أنا اعتبر أن كانط هو المدافع عن التنوير ، لكنه يؤخذ كثيرا على أنه مؤسس المدرسة التى حطمت التنوير ، المدرسة الرومانسية لفيخته وشيلنج و هيجل ، إننى أؤكد أن هذين التفسيرين متضاربان .

حاول فيخته ، ومن بعده هيجل ، أن ينصّب كانط مؤسسا لمدرستهما . لكن كانط قد عاش ليرفض عروض فيخته المتواصلة ، الذى أعلن نفسه خليفة لكانط ووريثا . كتب كانط فى " إعلان عام بخصوص فيخته " - وهو كتاب لا يعرفه إلا القلائل - يقول : " حمانا الله من أصبقائنا ذاك أن هناك من المخادعين الغاديرين ممن يسمون أنفسهم أصحاباء ، من يخططون لخرابنا ، بينما هم يتحدثون حديث النية الحسنة " . وبعد أن توفى كانط ولم يعد فى مقدوره الاعتراض ، حدث أن دُفع بهذا المواطن العالمى بنجار ليخدم المدرسة الرومانسية القومية ، على الرغم من تحذيراته من

الرومانسية والحساس العاطفي والوله . لكن دعونا نرى كيف وصّف كانط نفسه فكره التنوير :

التنوير هو تحرير الانسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه ... من عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجي . إننى أقول إن حالة الوصاية هذه مفروضة ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى الذكاء ، وإنما عن نقص في شجاعة الفرد أو في تصميمه على استخدام ذكائه دون مساعدة من قائد . اسمعنى . تشجع و استخدم ذكائك أنت ! إن هذا في التنوير هو وصيحة الحرب !

يشير كانط هنا إلى شيء شخصى جدا ، إنه جزء من تاريخه ، نشأ في أسرة على شفا الفقر ، شب في جو تسوده النظرة التقوية الضيقة - وهذه صيغة ألمانية مترجمة من التطهيرية (البيوريتانية) - وكانت حياته قصة تحرر من خلال المعرفة . كان في سنينه المتأخرة ينظر إلى ماضيه في دعر ، وإلى ما أسماه " استرقاق الطفولة " - فترة حياته " تحت الوصاية " . ولقد أستطيع أن أقول إن القضية الرئيسية التي سادت حياته بأكملها كانت هي الصراع من أجل الحرية الروحية .

٢- كوزمولوجيا كانط النيوتونية

لعبت نظرية نيوتن في هذا الصراع دورا حاسما ، تلك النظرية التي كان فولتير هو أول من أذاعها بأوروبا . غدت كوزمولوجيا كوبرنيك و نيوتن مصدر الوحي الفعال والمثير في حياة كانط الذهنية . كان لأول كتّبه الهامة " نظرية السماوات " عنوان فرعى مشوق : " مقالة عن نظام الكون و أصله الميكانيكى حسب مبادئ نيوتن " . وهذا الكتاب واحد من أعظم ما كتّب في الكوزمولوجيا ونشأة الكون . إنه يحمل أول صياغة ، ليس فقط لما نسميه اليوم " فرض كانط - لابلاس " عن نشأة النظام الشمسى ، وإنما أيضا - وكأثما في انتظار جينز - لتطبيق هذه الفكرة على درب التبانة (وكان توماس رايت قد اعتبر هذا الدرب قبل ذلك بخمس سنين نظاما نجميا) . إنما يبرز هذا كله تعرفُ كانط على هوية السُّم : إنها " دروب تبانة أخرى " - نظمٌ نجمية بعيدة تشبه نظامنا .

كانت المشكلة الكوزمولوجية - كما كتب كانط في أحد خطابه - هي التي قادت إلى نظريته عن المعرفة ، و إلى كتابه *نقد العقل الخالص* . اهتم كانط بتلك المشكلة المعقدة (التي كان على كل كوزمولوجي أن يواجهها) عن تنامي أو لا تنامي العالم بالنسبة للزمان و المكان . فأما بالنسبة للمكان ، فقد اقترح فيما بعد - على يد آينشتين - حلٌ ساحر في صورة عالم متناه بلا حدود . و كأنما كان هذا الحل مفصلاً ليفك العقدة الكانطية ، وإن كان يستخدم وسائل أقوى من تلك التي كانت متاحة لكانط و معاصريه . و أما بالنسبة للزمن فلم تُقدّم حتى الآن أية حلول أفضل للمصاعب التي واجهها كانط .

٢- نقد العقل الخالص و المشكلة الكوزمولوجية

يحكى لنا كانط أنه وقع على المشكلة الجوهرية لكتابه *نقد العقل الخالص* عندما تأمل قضية ما إذا كان للكون بدايةً في الزمن . أفرغه أن قد تمكن من أن يُنتج ما يبدو برهانين صحيحين لكلا الاحتمالين . و البرهانان مشوقان ، و يحتاجان في تفهمهما إلى التركيز ، لكنهما ليسا طويلين ، و فهما ليس صعبا .

أما بالنسبة للبرهان الأول فسنبدأ بتحليل فكرة متوالية لا نهائية من السنين (أو الأيام أو أي فترات متناهية متساوية من الزمن) . مثل هذه المتوالية اللانهائية من السنين لا بد أن تكون متوالية تمضي و تمضي إلى الأبد دون ما نهاية . هي لا يمكن أن تكتمل : فالمتوالية المكتملة أو المنقضية من السنين إنما تناقض التعريف . حاج كانط في البرهان الأول بأن العالم لا بد أن تكون له بداية في الزمان و إلا كان علينا أن نقول ، في هذه اللحظة ، إن عدداً لانهائياً من السنين لا بد و أن قد انقضى ، و هذا مستحيل . و هذا ينهي البرهان الأول .

نبدأ البرهان الثاني بتحليل فكرة زمان فارغ تماماً - الزمان قبل أن يكون هناك عالم . مثل هذا الزمان الفارغ - الذي لا يوجد فيه شيء البتة - هو بالضرورة زمان لا يمكن أن ليميز فيه بين فترة زمنية و أخرى عن طريق علاقتهما الزمانية مع الأشياء

والوقائع ، فليس ثمة أشياء ولا وقائع على الإطلاق . تأمل الآن آخر فترة في الزمن الفارغ - الفترة قبل بدء العالم مباشرة . الواضح أن هذه الفترة تتميز عن كل الفترات السابقة بأن لها علاقة زمنية وثيقة بواقعة - نقصد واقعة بداية العالم ، لكن المفروض أن هذه الفترة فارغة ، وهذا تناقض في التعريف ، حاج كانب في برهانه الثاني هذا بأن العالم لا يمكن أن تكون له بداية في الزمان وإلا لكانت هناك فترة زمان فارغة - تلك اللحظة السابقة مباشرة لبدء العالم - لكنها تتميز رغم ذلك بعلاقتها الزمنية بواقعة في العالم . وهذا مستحيل .

هنا صدام بين برهانين . أطلق كانب على هذا الصدام اسم " المناقضة " . لن أزعجكم هنا الآن بالمناقضات الأخرى التي وقع كانب في شركها - تلك المتعلقة بحدود الكون في الفضاء .

٤- الفضاء و الزمن

أي درس تلقاه كانب من هذه المناقضات المحيرة ؟ لقد استنبط أن أفكارنا عن الفضاء والزمان غير قابلة للتطبيق على الكون ككل . يمكننا بالطبع أن نطبق فكرتي الفضاء والزمن على الأشياء الفيزيائية العادية وعلى الأحداث الفيزيائية . لكن الفضاء والزمان ذاتهما ليسا أشياء ولا أحداث : لا يمكن أن نلاحظهما : إنهما أكثر مرونة . إنهما إطار للأشياء والأحداث . أشياء تعجل كنظام لحفظ الملاحظات . إن الفضاء والزمان ليسا جزءاً من عالم الأشياء والأحداث الواقعي التجريبي ، إنما هما جزء من معدتنا العقلية ، الجهاز الذي نفهم به العالم . واستعمالهما الصحيح هو كأدوات مراقبة : فعندما نراقب أي حدث ، فإننا - كعادة - نقوم بتحديد موقعه ، على الفور وحسباً ، في ترتيب مكاني زمني . وعلى هذا فمن الممكن أن نصور الفضاء ١١ والزمن كإطار مرجعي لا يرتكز على الخبرة ، وإنما يُستخدم حديسياً في الخبرة ويلائمها تماماً . هذا هو السبب فيما يحدث من مشاكل إذا نحن أسأنا تطبيق فكرتي الفضاء والزمن عند استخدامهما في مجال يتجاوز كل خبرة ممكنة - كما فعلنا في برهانينا عن الكون ككل .

اختار كانط لهذه النظرة التي عرضتها حالاً ، اختار اسماً قبيحاً ومضلاً على نحو مضاعف : " المثالية المتعالية " . وسرعان ما ندم على ذلك . لقد جعل هذا الاسم الناس يعتقدون أنه مثالي ، بمعنى أنه ينكر واقع الأشياء الفيزيقية : أنه يقول إن الأشياء الفيزيقية ليست سوى أفكار . أسرع كانط ليبين أنه إنما ينكر أن الفضاء والزمن أشياء تجريبية وواقعية - تجريبية وواقعية بالمعنى الذى تكون فيه الأشياء الفيزيقية و الأحداث تجريبية وواقعية . وسدّى ضاع احتجاجه . لقد حدد أسلوبه الصعب مصيره : لقد نصبُ أباً للمثالية الألمانية . و أنا أقترح أن الوقت قد حان لتقويم ذلك . لقد أصر كانط دائماً على أن الأشياء الفيزيقية فى الفضاء والزمان أشياء واقعية . أما بالنسبة لتأملات المثاليين الألمان الميتافيزيقية الطائشة الغامضة ، فإن كانط قد اختار عنوان كتابه (نقد العقل الخالص) ليعلن به هجوماً نقدياً على كل أمثال هذا الاستدلال النظرى ، ذلك أن ما ينقده كتاب *النقد* هو العقل الخالص ، إنه ينقد ويهاجم كلَّ استدلالٍ عن العالم " خالص " ، خالص بمعنى أن الخبرة الحسية لا تلوثه . هاجم كانط العقل الخالص بأن أوضح أن الاستدلال الخالص عن العالم لايد دائماً أن يورطنا فى مناقضات . كتب كانط كتاب *نقد العقل الخالص* ، وقد حفزه هيم ، كى يؤكد أن حدود الخبرة الحسية هى حدود كلِّ استدلال حصيف عن العالم .

٥- ثورة كانط الكوبرنيكية

تَعَزَّزَ إيمان كانط بنظريته عن الفضاء والزمن كإطار مرجعى حدسى ، عندما وجد بها المفتاح لحل مشكلة أخرى - مشكلة صحة النظرية النيوتونية التى كان يعتقد فى صدقها الخالص الذى لا يرقى إليه الشك - مثله مثل كل معاصريه من الفيزيائيين : شعر بأنه من غير المعقول أن تكون هذه النظرية الرياضية المضبوطة مجرد نتيجة للملاحظات متراكمة . لكن ، ماذا عساه يكون أساسها ؟ اقترَبَ كانط من هذه المشكلة بأن تأمل فى البداية وضع الهندسة . قال إن هندسة إقليدس ليست مبنية على الملاحظات ، إنما على حدسنا للعلاقات الفراغية . يقع العلم النيوتونى فى نفس

الموقف . فعلى الرغم من أن الملاحظات تعضده ، إلا أنه ليس نتيجة لهذه الملاحظات إنما هو نتيجة لطرقتنا فى التفكير ، محاولتنا لترتيب بيانات حواسنا / تفهيمها ، ولهضمها ذهنياً . ليس الأمر إذن أمر بيانات حواسنا إنما هو عقلنا ، تنظيم الجهاز الهضمى لعقلنا ، الجهاز المسئول عن نظرياتنا . إن الطبيعة كما نعرفها ، بنظامها وقوانينها ، هى فى معظمها ناتج للأنشطة التمثيلية والتنظيمية لعقلنا ، أو ، كما وضعها كانط فى صياغته المدهشة " إن عقلنا لا يستل القوانين من الطبيعة ، إنما هو يفرض قوانينه على الطبيعة " .

هذه الصياغة تلخص الفكرة التى أطلق عليها كانط مبتهجاً اسم " ثورته الكوبرنيقية " . و كما عبر عنها كانط : عندما وجد كوبرنيك أن ليس ثمة تقدم قد أحرزه بنظرية السماوات الدوارة ، قلب المائدة - إذا سمح لنا القول - ليتخطى عقبيه : افترض أن السماوات ليست هى التى تدور بينما نحن الملاحظين وقوف ، إنما نحن الملاحظين من يدورى السماوات من حولنا واقفة . قال كانط إن مشكلة المعرفة العلمية يمكن أن تُحل بنس الطريقة - مشكلة كيف يكون العلم المضبوط (كنظرية نيوتن) ممكنًا ، وكيف أمكن لنا أن نتوصل إليه . علينا أن نتخلى عن الرؤية القائلة إننا ملاحظون سلبيون ننتظر من الطبيعة أن تطبع انتظامها علينا . إنما علينا أن نتبنى الرؤية بأننا إذ نستوعب بيانات إحساساتنا نقوم فعلاً بفرض نظام عقلنا وقوانينه عليها . إن الكون يحمل بصمات عقولنا !

و بتأكيد على الدور الذى يلعبه المراقب ، الباحث ، المنتظر ، تمكن كانط من خلق انطباع يتعذر محوه ، ليس فقط على الفلسفة وإنما أيضا على الفيزياء والكوزمولوجيا . خلق مناخا كانطيا من الفكر كان من الصعب دونه أن تظهر نظريات آينشتاين أو بوهر ، ولقد نقول إن إدينجتون كان كانطيا فى بعض النواحي أكثر من كانط نفسه . بل ومن الممكن أن يقبل حتى من لا يستطيعون تسبّع كانط على طول طريقه (مثلى) ، أن يقبلوا رؤيته بأن الجرب لا يجب أن ينتظر حتى تقبل الطبيعة أن تكشف عن أسرارها ، إنما عليه أن يطلب منها ذلك . عليه أن يستجوب الطبيعة فى ضوء شكوكه ، وحدسه ، ونظرياته ، وإلهاماته . هنا فى رأى أقيّة فلسفية مدهشة . إنها تجعل من

الممكن أن ننظر إلى العلم - نظريا كان أو تجريبيا - على أنه إبداع بشري ^{١٤} فإن ننظر إلى تاريخه على أنه جزء من تاريخ الأفكار ، على نفس مستوى تاريخ الفن أو الأدب .

هناك في صيغة كانط للثورة الكوبرنيقية معنى ثانٍ مُضمَّن أكثر إثارة ، معنى ربما قد يشير إلى تارجع في موقفه تجاهها ، فتورة كانط الكوبرنيقية تحل مشكلة بشرية نشأت عن ثورة كوبرنيك نفسه ، جُرد كوبرنيك الانسان من وضعه المحوري في العالم الفيزيقي . لقد جعلت ثورة كانط الكوبرنيقية هذا الأمر سائفا : لقد أوضحت لنا ليس فقط أن موقعنا في الكون المادى لا علاقى ، وإنما أيضا - بمعنى ما - أننا نستطيع القول بأن الكون يدور حولنا . إنما نحن من يُنتج النظام الذى نجهده فى الكون - أو جزءا منه على الأقل . إنما نحن من يخلق معرفتنا عنه . إنما مكتشفون : والاكتشاف فن إبداعى !

٦- مذهبُ استقلال الذات

أتحول الآن من كانط الكوزمولوجى فيلسوف المعرفة وفيلسوف العلم ، إلى كانط المعلم الأخلاقى . لا أعرف إن كان أحد قد لاحظ أن الفكرة الأساسية في أخلاقيات كانط ترقى إلى ثورة كوبرنيقية أخرى تناظر فى كل النواحي الثورة التى وصفناها حالا . ذلك أن كانط يجعل الانسان هو المشرع للأخلاقيات ، تماما مثلما جعله المشرع للطبيعة . إنه بهذا يعيد للانسان وضعه المركزى فى عاله الأخلاقى وعاله الفيزيقي على حد سواء . أُنسَنَ كانط الأخلاقيات مثلما أنسن العلم .

إن ثورة كانط الكوبرنيقية فى مجال الأخلاقيات مضمنة فى مذهبهِ عن استقلال الذات - المذهب الذى يقول إننا لا يمكن أن نقبل أمر سلطة ما ، مهما علاشاتها ، على أنه الأساس النهائى للأخلاقيات . فإذا ما واجهنا أمر من سلطة ، أصبحت مسئوليتنا أن نقرر ما إذا كان هذا الأمر أخلاقيا أو غير أخلاقى . قد يكون للسلطة القدرة على تنفيذ أوامرها بالقوة ، وقد لا نمتلك القدرة على المقاومة ، لكن ، مالم يكن ثمة مانع جسدى يحول دون أن نختار ، فإن المسئولية تبقى على كاهلنا . إن قرار ما

إذا كنا سنطيع الأمر هو قرارنا - إننا من يقرر ما إذا كنا سنقبل السلطة .

بجساسة حمل كانط هذه الثورة إلى مجال الدين ، إليك فقرة تلفت النظر :
 بقدر ما قد تروعك كلماتي ، لا تلغني إذا أنا قلت : إن كلامنا يخلق ربه . بل
 إن عليك - أخلاقيا - أن تخلق ربك ، كي تعبد فيه خالقك . ذلك أنه بطريقة أو
 بأخرى لابد أن يكشف لك النقاب عن معبودك بل وحتى ، عندما يفصح
 لك عن ذاته : فأنت من سيحكم إذا ما كان (ضميرك) سيسمح لك بأن
 تؤمن به ، وأن تقدسه .

لا تنحصر النظرية الأخلاقية عند كانط في التصريح بأن ضمير الفرد هو
 سلطته الأخلاقية ، إنما هو يحاول أيضا أن يخبرنا بما قد يطلبه ضميرنا منا ، وهو
 يقدم بضع صيغ لهذا القانون الأخلاقي . من هذه الصيغ : " عليك أن تعتدب أن كل
 شخص هو هدف في ذاته ، و لا تستخدمه أبدا كمجرد وسيلة لأهدافك " . يمكننا أن
 نجعل روح أخلاقيات كانط في هذه الكلمات : كن حرا و لا تخش ؛ واحترم حرية
 الغير .

و على أساس من هذه الأخلاقيات أقام كانط أهم نظرياته عن الدولة ، ونظريته
 في القانون الدولي ، طالب بعصبة للأمم ، أو اتحاد فيدرالي من الدول ، تكون مهمته
 في النهاية هي المناداة بالسلام وصونه - السلام الأبدى على الأرض .

حاولت أن أرسم في خطوط عريضة فلسفة كانط عن الانسان وعالمه ، وأهم
 اثنين من إلهاماته : الكوزمولوجيا النيوتونية و أخلاقيات الحرية ، الإلهامين اللذين أشار
 إليهما كانط عندما تحدث عن السماء ذات النجوم من فوقنا و عن القانون الأخلاقي
 بداخلنا .

فإذا عدنا إلى الوارء كي نصل إلى رؤية أقدم لدور كانط التاريخي ، فلنا أن
 نقارنه بسقراط . أنهم كلاهما بإفساد دين الدولة ، و إفساد عقول الشباب . وكلاهما
 أنكر التهمة . وكلاهما وقف يدافع عن حرية الفكر . كانت الحرية عندهما تعني أكثر من
 غياب الاكراه ، كانت عندهما طريقة للحياة .

و من دفاع سقراط ، ومن موته ، بزغت فكرة جديدة عن الانسان الحر : فكرة

عن إنسان لا يمكن قهر روجه ، عن إنسان حر لأنه مكثف ذاتيا ، إنسان ليس في حاجة إلى إكراه لأنه يستطيع أن يحكم نفسه وأن يقبل بحرية حكم القانون .

و إلى فكرة سقراط هذه عن الكفاية الذاتية ، التي تشكل جزءا من إرثنا الغربي ، أضاف كانط معنى جديدا في مجال المعرفة والأخلاقيات . ثم انه قد أضاف أيضا إليها فكرة مجتمع من البشر الأحرار - من لئن البشر . ذلك أنه قد بين أن كل إنسان حر ، ليس لأنه قد ولد حرا ، بل لأنه قد ولد وعلى كتفيه عبء القرار الحر .

التحرير من خلال المعرفة

تؤخذ فلسفة عمانويل كانط ومعها فلسفته للتاريخ ، في ألمانيا ، على أنها فلسفة / قد مضى زمانها ، أنها قد بطلت على أيدي هيجل و أتباعه . وربما كان هذا راجعا إلى ما تميز به كانط - أعظم الفلاسفة الألمان طرا - من عقلية فذة ومنزلة أخلاقية رفيعة ؛ ذلك أن العظمة الهائلة لمنجزاته كانت شوكة في جسد خلفائه الأقل منزلة ؛ حتى أن فيخته ، ومن بعده هيجل ، حاولا أن يحللا هذه المسألة المثيرة بأن يقنعا العالم بأن كانط لم يكن أكثر من مجرد واحد من أسلافهما . لكن كانط لم يكن كذلك . لقد كان معارضا عنيدا للحركة الرومانسية بأكملها ، ولاسيما لفيتها : كان كانط بحق هو آخر الكبار الذين ناصروا تلك الحركة التي طالما لعنت : حركة التنوير . في مقال هام له عنوانه " ما التنوير ؟ " كتب كانط عام ١٧٨٥ يقول :

التنوير هو تحرير الانسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه . وهذه الحالة ترجع إلى عجز عن استخدام ذكائه بون توجيهه خارجي . إنني أقول إن حالة الوصاية هذه مفروضة ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى الذكاء ، وإنما عن نقص في شجاعة الفرد أو في تصميمه على استخدام ذكائه بون مساعمة من قائد . اسمعني : تشجع واستخدم ذكاك أنت ! إن هذا في التنوير هو صيحة الحرب !

* حديث بالألمانية بثته شبكة الاذاعة البافارية في فبراير ١٩٦١ في سلسلة أحاديث " عن معنى التاريخ " .

تشرح هذه الفقرة من مقالة كانط الفكرة المركزية للتنوير كما يراها : كانت هي فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة .

اعتبر كانط أن هذه الفكرة - فكرة تحرير الذات أو تحرير النفس من خلال المعرفة - هي مهمته ودليله عبر حياته ؛ وعلى الرغم من أنه كان مقتنعاً بأن هذه الفكرة قد تخدم كإلهام لكل من يمتلك الذكاء اللازم ، فإنه لم يقع في خطأ اقتراح أن تعتبر أن تحرير النفس من خلال المعرفة - أو غير هذه من الأنشطة العقلية - هو المعنى أو الهدف الكامل لحياة الإنسان . والحق أن كانط لم يكن في حاجة إلى مساعدة من الرومانسيين كي ينقد العقل الخالص ، لا ولا احتاج من يذكره منهم ، ليدرك أن الإنسان ليس عقلياً خالصاً ؛ ثم أنه أدرك أن المعرفة العقلية فحسب ليست هي أفضل ما في حياة الإنسان ولا هي أكثر ما فيها جلالاً ، كان من المؤمنين بالتعددية ، ممن يعتقدون في تعدد الخبرات البشرية وفي تنوع الأهداف البشرية ، ولأنه كان تعددياً فقد آمن بالمجتمع المفتوح - مجتمع تعددي يحقق المعيار الذي وضعه : " لكن حراً ، ولتحترم حرية الآخرين واستقلالهم ، فإن كرامة الإنسان تكمن في حرية ، وفي احترامه لمعتقدات الآخرين المستقلة والمسئولة - لاسيما إذا كانت هذه بعيدة كل البعد عن معتقداته " . على أنه قد رأى أن التعلم العقلي الذاتي ، أو تحرير الذات من خلال المعرفة - وعلى الرغم من اعتقاده في التعددية - رأى فيه مهمة لا غنى عنها من وجهة النظر الفلسفية ؛ مهمة تتطلب من كل فرد فعلاً مباشراً هنا ، الآن ، ودائماً ، ذلك أنه من خلال نمو المعرفة فحسب ، يمكن للعقل أن يتحرر من استعباده الروحي : استعباد التحامل ، والأصنام ، والأخطاء التي يمكن تجنبها . وعلى هذا فإن مهمة تعليم الذات في رأيه ، وعلى الرغم من أنها مؤكدة لا تفسد معنى الحياة ، يمكن أن تسهم في رأيه إسهاماً حاسماً نحو هذا المعنى .

إن التناظر بين التعبيرين " معنى الحياة " و " معنى التاريخ " أمر يستحق التفحص ؛ لكنني سألتخص أولاً غموض كلمة " معنى " في التعبير " معنى الحياة " . يُستخدم هذا التعبير أحياناً ليعنى شيئاً خبيثاً أعمق - شيئاً كالمعنى الخبيث للإيجرام أو للقصيد أو للكورس الفامض في فلوست جوته . لكن حكمة بعض الشعراء

بل وربما بعض الفلاسفة أيضا قد علمتنا أن عبارة "معنى الحياة" يمكن أن نفهم بطريقة مختلفة؛ أن "معنى الحياة" قد لا تعني شيئا مخبوئاً، أو ربما قابلاً للكشف، بقدر ما تعني شيئاً يمكن أن نثرى به حياتنا بأنفسنا. إننا نستطيع أن نضيف على حياتنا معنى من خلال عملنا، من خلال سلوكنا النشط، من خلال طريقتنا في الحياة، ومن خلال الموقف الذي نتخذه نحو أصدقائنا وأخوتنا في البشرية ونحو العالم. (طبعي أن في قدرتنا على إثراء حياتنا بهذه الطريقة ما قد يَقْجُونَا ككشف خُطَيَرٍ).

بهذه الطريقة يتحول البحث عن معنى الحياة إلى سؤال أخلاقي - إلى السؤال "أية مهام سأقررهما لنفسي كي أجعل لحياتي معنى؟" أو كما قالها كانط: "ماذا علي أن أفعل؟". سنجد بعضاً من الإجابة على هذا السؤال في أفكار كانط عن الحرية والاستقلال الذاتي، وعن تعددية لا تقيدها إلا فكرة المساواة أمام القانون والاحترام المتبادل لحرية الآخرين، أفكاره - مثل فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة - التي يمكن أن تضيف معنى على حياتنا.

يمكن أن نفهم تعبير "معنى التاريخ" بطريقة مماثلة. كثيراً ما يفسر هذا التعبير هو الآخر ليعني شيئاً سرياً أو خبيئاً يشكل الأساس لجرى تاريخ العلم؛ أو ربما ليعني اتجاهاً خفياً أو ميلاً ثورياً متأصلاً في التاريخ؛ أو هدفاً يكبح العالم نحوه. لكنني أعتقد أننا نسيء الفهم بالبحث عن المعنى الخفي للتاريخ مثلما البحث عن المعنى الخفي للحياة: فبدلاً من البحث عن معنى للتاريخ مخبوء خفي، علينا أن نعمل كي نفعله معنى. نستطيع أن نحاول أن نعطي هدفاً للتاريخ - ومن ثم لأنفسنا - بدلاً من البحث عن معنى عميق خبيء في التاريخ السياسي، يمكننا أن نسأل أنفسنا: أية أهداف للتاريخ السياسي يمكن أن تكون لها قيمة وإنسانية: أهداف ملائمة تفيد البشرية.

إن دعوى الأولى هي إذن أن علينا أن نرفض التحدث عن معنى التاريخ وكان هناك شيئاً مخبوءاً داخله، أو كان هناك درساً أخلاقياً مخبوءاً في تراجميديا التاريخ المقدسة، أو كان ثمة اتجاهاً تطورياً للتاريخ أو قوانيناً له، أو عين أى معنى آخر قد يكتشفه كبير مؤرخ أو فيلسوف أو زعيم ديني.

دعوى الأولى إذن دعوى سلبية . إننى أؤكد الأثمة معنى خفياً فى التاريخ ، وأن المؤرخين و الفلاسفة الذين يؤمنون بأنهم قد اكتشفوا مثل هذا المعنى ، إنما يخدعون أنفسهم (و الآخرين) .

لكن **دعوى الثانية** ايجابية جداً . إننى أؤمن بأن علينا أن نحاول أن نمنح التاريخ السياسى معنى - أو بالأحرى العديد من المعانى ؛ معانى ملائمة للبشر وجديرة بهم .

بل و أمضى لأبعد حتى من هذا . فدعوى الثالثة هى أننا نستطيع أن نتعلم من التاريخ : إن محاولة منح التاريخ معنى أخلاقياً ، أو محاولة تنصيب أنفسنا مصليحين أخلاقيين متواضعين ، هذه المحاولة لا يلزم أن تكون عقيمة . على العكس من ذلك ، إننا أبدأً لن نفهم التاريخ إذا بخسنا قدر القوة التاريخية للأهداف الأخلاقية . لاشك أن هذه كثيراً ما أدت إلى نتائج وخيمة لم يرها أول من فكر فيها . لكننا قد اقتربنا - أكثر من أى جيل مضى - فى بعض النواحي إلى أهداف ومثل التنوير كما صورتها الثورة الأمريكية أو كانط . و على وجه الخصوص ، فإن فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة ، وفكرة المجتمع التعددى أو المفتوح ، و فكرة إنهاء التاريخ الرهيب للحروب بإقامة عدل سمردى ، هذه الأفكار ، و على الرغم من أنها لا تزال مثلاً عليا بعيدة المثال ، قد أصبحت الهدف و الأمل للغالبية العظمى منا .

عندما أقول إننا قد اقتربنا من هذه الأهداف فإننى بالطبع لا أجازف بالتنبؤ بأننا سنبلغها قريباً أو أبداً . فالؤكد أننا قد نفشل . إننى اعتقد على الأقل أن فكرة السلام - تلك التى حارب من أجلها إراسموس روتردام ، و عمانوئيل كانط ، وفريديرخ شيلر ، و بنتهام ، و ميل و أتباعه ، و سبنسر ؛ و فى ألمانيا بيرتا فون شتوتنر وفريديرخ فيلهلم فورستر - هذه الفكرة قد غدت اليوم و قد سلم بها هدفاً للسياسة الدولية : دبلوماسيو و ساسة كل الدول المتحضرة . إن هذا أكثر مما توقعه هؤلاء المدافعون الكبار عن فكرة السلام ، وهو أكثر مما كان لنا أن نتوقع حتى منذ خمسة وعشرين عاماً .

وهذا النجاح العظيم ، باعتراف الجميع ، ليس سوى نجاح جزئى ، لم تحققه أفكار إراسموس أو كانط بقدر ما حققه إدراكنا بأن الحرب النووية ستقضى على البشرية . لكن هذا لا يغير من حقيقة أن السلام قد اعترف به الآن على وجه العموم ، وبمراحة هدفا سياسيا لنا ، وأن الصعوبات التى نواجهها إنما تعزى فى الأساس إلى فشل الدبلوماسيين والسياسيين حتى الآن فى التوصل إلى وسيلة لتحقيقه . لا يمكننى أن أناقش هذه الصعوبات هنا ، لكن الشرح المفصل للدعوى الثلاث ومناقشتها قد يمكننا من فهم هذه الصعوبات وتقدير أهميتها .

إن **دعوى الأولى** ، التأكيد السلبي على أنه ليس ثمة معنى خبيء فى التاريخ السياسى - ليس ثمة معنى نفتش عنه ونكتشفه ، لا وليس ثمة اتجاه خبيء للتاريخ - هذا التأكيد يتعارض مع **نظريات التقدم** العديدة للقرن التاسع عشر ، نظريات كومت وهيجل وماركس مثلا ، ثم أنه يتعارض أيضا مع نظرية أورفالده شبينجلر فى القرن العشرين عن **تدهور الغرب** ، وكذا مع النظريات الكلاسيكية عن **العورات** التى اقترحها - مثلا - أفلاطون ، و **جيو فاني باتيست**ا فيكو ، و **نيتشه** ، وآخرون .

وأنا أعتبر أن هذه النظريات نظريات عنيدة تتشبه بأراء خاطئة ، بل هى حتى نظريات حمقاء بشكل ما ، ذلك لأنها تجيب على سؤال صيغ صياغة خاطئة . إن أفكارا مثل " التقدم " و " التدهور " و " التراجع " ، إنما تتضمن أحكاما قيم ؛ وعلى هذا فكل هذه النظريات سواء أكانت تنبأ بالتقدم أو التراجع التاريخى ، أو كانت تنبأ ببؤسة تتألف من تقدم و تراجع - كلها لابد بالضرورة أن يكون مرجعها مقياسا للقيم . ومقياس القيم هذا قد يكون أخلاقيا ، أو اقتصاديا ، أو ربما جماليا أو فنيا - و داخل مجال القيمتين الأخيرتين قد يشير المقياس إلى الموسيقى أو التصوير الزيتى أو العمارة أو الأدب . وقد يشير المقياس أيضا إلى عالم العلم أو التكنولوجيا . ثمة مقياس آخر للقيم قد يركز على احصائيات عن الصحة ونسبة الوفيات ، و ثمة آخر يركز على الأخلاقيات . الواضح الجلى أننا قد نتقدم فى واحد أو أكثر من هذه المجالات ، وفى نفس الوقت ، نتأخر فى آخر ونصل إلى الحضيض . (ففى ألمانيا مثلا وقت ظهور أعمال باخ الرائعة ، ١٧٢٠ - ١٧٥٠ ، إن نجد أية أعمال أدبية أو تصويرية رائعة) .

والعادة أن يُدفع ثمن التقدم في بعض المجالات - قل مثلاً مجال الاقتصاد أو القيم - بالتراجع في غيرها ؛ مثلما يكون ثمن التقدم في سرعة العربات و انتشارها و عددها ، على حساب الأمان .

إن الصحيح بالنسبة لأدراك القيم التكنولوجية أو الاقتصادية صحيح بالطبع أيضاً بالنسبة لبعض القيم الأخلاقية ، وخصوصاً بالنسبة للمسلمات الأساسية للحرية و الكرامة الانسانية . لقد شعر الكثيرون من مواطني الولايات المتحدة بأن استعمار العبودية في الولايات الجنوبية أمر لا يطاق ، و أنه لا يتفق مع ما يمليه ضميرهم ، وكان عليهم أن يدفعوا ثمن تحرير العبيد حرباً أهلية من أفضح الحروب ، و تدميراً لحضارة زاهية متفردة .

كذا يُسهم تقدم العلم - و هو جزئياً نتيجة لهدف تحرير الذات من خلال المعرفة - في إطالة حياتنا و إثرائنا ؛ لكنه قد أدى إلى أن نبذل هذه الحيات تحت تهديد حرب ذرية ، بل و نشك في أن رصيده قد أسهم في سعادة الانسان و في اطمئنانه .

إن حقيقة أننا نستطيع أن نتقدم ، و أن نتقهر في نفس الوقت إنما تبين أن النظريات التاريخية للتقدم ، ونظريات التقهر ، ونظريات الدورات ، وحتى التنبؤات بقدر لنا مشنوم ، كلها مفا يصعب الدفاع عنه ، ذاك لأن خطأها واضح في الطريقة التي تطرح بها أسئلتها . إنها جميعاً تقع تحت مظلة نظريات العلم الزائف (كما حاولت أن أبين في مواقع أخرى *) . أما نظريات العلم الزائف للتاريخ هذه ، و التي أطلقت عليها اسم نظريات المذهب التاريخي ، فلها تاريخ في ذاته مثير حقاً .

ونظرية هومبروس للتاريخ - مثل سفر التكوين - ترى الوقائع التاريخية تعبيراً مباشراً للمشئنة الشاذة لألهة متقلبة المزاج شبيهة بالانسان . و مثل هذه النظريات

* في كتابي " المجتمع المقترح و خصومه " و كتابي " فقر المذهب التاريخي " .

تتعارض مع مفهوم الإله الذى ساد اليهودية و المسيحية فيما بعد . لم يكن إلا كفرة أن يُعتبر التاريخ السياسى عملاً مباشراً للإله - تاريخ اللصوصية و الحرب و السلب و النهب و تاريخ وسائل التخريب المتعاضمة . إذا كان التاريخ من صنْع إله رحيم ، فلا بد أن قد كانت مشيئة أن يظل مستغلقاً على فهمنا لا تُسبر أغواره . و بهذا يصبح من المستحيل علينا أن نفهم معنى التاريخ ، إذا حاولنا أن نرى التاريخ كفعل مباشر من إله رحيم . و على هذا فإن أى دين يحاول أن يجعل معنى التاريخ مفهوماً لنا حقاً (بدلا من تركه مستغلقاً) لابد أن يحاول فهمه لا على أنه وحى مباشر من مشيئة إلهية عليا قادرة على كل شيء ، و إنما كصراع بين قوى طيبة و أخرى شريرة - قوى تعمل داخلنا و تعمل من خلالنا ، هذا ما حاول القديس أوغسطين أن يفعله فى كتابه " مدينة الله " . لم يكن متأثراً فقط بالعهد القديم و إنما أيضا بأفلاطون الذى فسر التاريخ السياسى على أنه دولة مدينة كانت أصلاً شمولية إلهية كاملة متناغمة انحطت أخلاقيا بسبب تدهور عرقى و ما تبعه من نتائج : الطموح و الأنانية الدنيوية لطبقة الارستقراطية الحاكمة . ولقد كان ثمة عامل آخر هام أثر فى أعمال القديس أوغسطين. ذلك هو العصر المائوى الذى كان يعيش به : عصر البدعة المائوية الفارسية التى فسرت العالم على أنه حلبة للصراع بين المبادئ الطيبة و الخبيثة - يجسدها أورموزد و أهريمان .

قادت هذه التأثيرات القديس أوغسطين إلى وصف تاريخ البشرية كصراع بين المبدأ الطيب لمدينة الله و المبدأ الذمى لمدينة الشيطان ، أى بين الجنة و النار . ثم أنه من الممكن أن نرد كل النظريات التالية تقريبا - ربما باستثناء بعض نظريات التقدم الأكثر سداجة - إلى نظرية القديس أوغسطين التى تكاد تكون مانوية . و معظم نظريات المبدأ التاريخى المعاصرة إنما تترجم ببساطة مقولاته الميتافيزيقية و الدينية إلى لغة العلوم الطبيعية أو الاجتماعية ، وبذا فكأنها قد لا تفعل سوى أن تستبدل بالإله و الشيطان ، سلالات طيبة أخلاقيا أو بيولوجيا ؛ أو سلالات صالحة لأن تحكم ، و سلالات رديئة أو غير صالحة أخلاقيا أو بيولوجيا ، أو طبقات طيبة و طبقات سيئة - بروايتارين و رأسمالين . (يقول خروشوف نحو عام ١٩٧٠ : " نحن الشيوعيين نعتقد أن

الرأسمالية ليست سوى خديم حكم على الطبقة العاملة فيه بالعبودية () . وهذا لا يكاد يغير من خصيصية نظرية أوغسطين .

أما القليل الذي قد يكون صحيحاً في هذه النظريات فهو ذلك الفرض الكامن بأن أفكارنا ومُثُلنا هي قوى تؤثر في تاريخنا . على أنه من المهم أن ندرك أن الأفكار الطبية والنبيلة قد يكون لها أحياناً أثر مشؤم على التاريخ ؛ وأننا من ناحية أخرى قد نجد أن ثمة فكرة ، أو قوة تاريخية ، تنشُد الخبيث وتنتج الطيب (وربما كان برتراند ده ماندفيل هو أول من أدرك هذا) ؛ تماماً مثلما نجد كثيراً أن الخطأ قد يؤدي إلى كشف الحقيقة .

وعلى هذا فلا بد أن نتحصن جيداً فلا ننظر إلى تاريخنا ذي التعددية كرسْم أبيض وأسود ، أو كلوحة لُوِنت بالألوان قليلة متقابلة ، بل علينا حتى أن نكون أكثر انتباهاً فلا نقرأ فيه قوانين تاريخية نستخدمها في التنبؤ بالتقدم أو الدورات أو مصير لنا مشؤم ، أو في أي تنبؤ تاريخي آخر مشابه .

على أن الجمهور ، للأسف ، يتوقع ويطلب - لاسيما منذ هيجل ، بل وأكثر منذ شبنينجر - أن يكون المدرسُ الحقيقي ، الحكيم أو الفيلسوف أو المؤرخ ، قادراً على أن يلعب دور الحَقَّار أو العراف - على أن يتنبأ بالمستقبل . أما الأسوأ فهو أن هذا المطلب يخلق ذخيرته . هذا المطلب الملح قد أنتج في الواقع وفرة من القادة الملهمين . يمكننا أن نقول دون أدنى مبالغة إن كل مفكر ذا سمعة في أيامنا هذه يحس بالزام لا يقاوم بأن يصبح خبيراً في فن التنبؤ التاريخي . وهذا الغمق السحيق لتشاؤمه (فعدم تشاؤمه ليس إلا خرقاً لتقاليد المهنة) يواكبه تفكير عميق وقدرة لإلهاماته المبهمة على التأثير في الناس .

وأنا أعتقد أن الوقت قد حان كي نحاول أن نبقى العرافة حيث تنتمي : في أرض المعارض . أنا بالطبع لا أعني أن العرافين لم يتنبأوا أبداً بالحقيقة ؛ فإذا ما حملت تنبؤاتهم من الغموض عدد التنبؤات الصحيحة قد يفوق العدد الخاطيء منها ، إن ما أؤكد من أن التنبؤات موجودة وجود المنهج العلمي أو التاريخي أو الفلسفي قد

يساعدنا في أن ننتج ما يشبه تلك التنبؤات التاريخية الطموحة التي تَسبَّبَ شبينجار في زيادة المطالبة بها .

إن تحقق النبوءة التاريخية أو عدم تحققها ليس أمر منهج ، لا ولا أمر حكمة أو إلهام : إنه أمر صدفة بحتة . فهذه التنبؤات تعسُفية عَرَضية غير علمية . لكن أيها قد يحرز أثراً دعائياً فعالاً . فإذا ما وُجد عدد كاف من الناس يؤمنون بتدهور الغرب ، فسيتدهور الغرب ، حتى لو كان له - بغير هذه الدعاية عن تدهوره - أن يستمر في الازدهار . يمكن للأنبياء - حتى الكذابين منهم - أن يحرِّكوا الجبال . و مثلهم أيضاً الأفكار ، حتى الخاطيء منها . ولحسن الحظ أن قد نجد وقائع يمكن فيها أن نحارب الأفكار الخاطئة بأفكار صحيحة .

سأفصح فيما يلي عن أفكار متفائلة نوعاً ما ؛ لكن ليس لها بالتاكيد أن تؤخذ كتنبؤات للمستقبل ، فإنا لا نعرف ماذا سيحمل لنا المستقبل ، و أنا لا أؤمن بمن يؤمنون بأنهم يعرفون . إنني متفائل فقط بالنسبة لقدرتنا على أن نتعلم من الماضي والحاضر ، أن نتعلم أن كثيراً من الأشياء الطيبة والخبيثة كانت ممكنة وسنظل ، و أن ليس ثمة من سبب يدعونا للتخلي عن الأمل والكفاح والعمل من أجل عالم أفضل .

كانت **دعوى الثانية** هي أننا نستطيع أن نمنح معنى ونعطى هدفاً للتاريخ السياسي ، معنى وهدفاً أو معاني وأهداف خيرة وإنسانية .

ثمة طريقتان يمكن بهما أن يفهم إعطاء المعنى للتاريخ : أما الطريقة الأكثر أهمية وجوهرية فهي أن نقترح معنى يركز على أفكارنا الأخلاقية . ثمة معنى آخر أقل جوهرية للتعبير " إعطاء المعنى " ذكره تيودور ليسنج ، أحد الفلاسفة الكانطيين ، عندما وصف كتابة التاريخ بأنها " **إضفاء المعنى على ما يخلو من المعنى** " . كانت دعوى ليسنج (وهي دعوى أميلُ إلى الاتفاق معها وإن كانت تختلف عن دعوى) هي كما يلي : لقد نقرأ معنى في كتب التاريخ المبنية التقليدية على الرغم من أن التاريخ في ذاته يخلو من المعنى ؛ مثلاً بأن **تفسير** كيف تحركت أفكارنا - قل مثلاً فكرة الحرية وفكرة تحرر الذات من خلال المعرفة - كيف تحركت على طول

الطريق المتعرج للتاريخ . فإذا ما حرصنا على ألاّ نستخدم كلمة " تقدم " بمعنى " قانون التقدم " فلقد يمكننا حتى أن نمنع معنى للتاريخ التقليدي بأن نسال عن مدى "التقدم" الذي حققناه ، أو عما لاقيناه من مكسات ، أو - على وجه الخصوص - عن الثمن الذي كان علينا أن ندفعه للتقدم في اتجاهات بدتها . ثمة جزء مما دفعناه من ثمن يُفصح عنه تاريخُ أخطائنا العديدة الفاجعة - أخطاء في أهدافنا و أخطاء في اختيارنا للوسائل

ثمة فكرة مماثلة عبر عنها في جمال هـ . أ . ل . فيشر ، المورخ الانجليزي الكبير الذي رفض المذهب التاريخي و معه كل القوانين المزعومة للتطور التاريخي ، والذي لم يجفل من الحكم على وقائع التاريخ من وجهة نظر نقدية و طبق عليها معيار التقدم الأخلاقي و الاقتصادي و السياسي . كتب فيشر يقول :

ثمة رجال أحكم منى وأكثر ثقافة قد اكتشفوا في التاريخ مؤامرة ، وتواترا ، و نموجا مُقدراً إننى لا أرى سوى طارىء وراء طارىء ، كما تتبع الموجة الأخرى ، ليس سوى حقيقة كبرى واحدة لا يمكن أن يكون لها أية تعميمات ، لأنها متفردة - ليس سوى قاعدة واحدة مأمونة للمؤرخ : إن عليه أن يدرك لعبة الطارىء و غير المتوقع .

هنا يقرر فيشر أن ليس ثمة اتجاهات تطويرية جوهرية ، لكنه يستمر قائلاً :

ليس هذا مذهبٌ سخرية أو يأس . إن حقيقة التقدم مكتوبة واضحة بحروف كبيرة على صفحات التاريخ ! لكن التقدم ليس قانونا للطبيعة ، إن ما يكسبه جيل ، قد يفقده جيل تال .

فعلى الرغم مما قد يحدث من حروب حمقاء وحشية أو من صراعات سياسية على السلطة ، فقد يتحقق بعض التقدم - و التقدم الذي يعنيه فيشر هنا هو التحسن في مجالات الحرية والعدالة ، و التقدم الاقتصادي أيضا . لكن ، ليس ثمة قوانين تاريخية قد تضمن استمرار هذا التقدم ، ومن ثم فإن مصير التقدم - و معه مصيرنا - سيتوقف إلى حد كبير علينا نحن .

اقتبستُ من فيشر ليس فقط لأننى أعتقد بأنه على صواب ، بل لأننى أردت أيضا أن أبين أن فكرته عن أن التاريخ يعتمد جزئيا علينا أنفسنا هي فكرة أكثر "معنوية" ونبالة " من فكرة أن تكون للتاريخ قوانينه المضمّنة العصبية - سواء أكانت قوانين ميكانيكية أو جدلية أو عضوية ؛ أو أننا دمي في مسرح عرائش تاريخي ؛ أو ضحايا لقوى تاريخية فوق بشرية ، مثل قوى الطيب و الخبيث ، أو ربما حتى ضحايا القوى الجماعية للبروليتاريين والرأسماليين .

و على هذا فإننا نستطيع عند قراءة التاريخ وكتابته أن نمنحه معنى . لكنى أعود الآن إلى المعنى الآخر الأكثر أهمية لعبارة " إعطاء معنى للتاريخ " : أعنى فكرة أنه من الممكن أن نعين لأنفسنا مهمة ؛ ليس فقط كأفراد يعيشون حياتهم الخاصة ، وإنما أيضا كمواطنين ، وعلى وجه الخصوص كمواطنين بالعالم يرون في تراجيديا التاريخ الحقاء أمراً لا يُحتمل ، و يرون بها دعوة أن نبذل كل ما نستطيع كي نجعل لتاريخ المستقبل معنى . و المهمة قاسية حقا ، أساساً لأن النوايا الطيبة و الإيمان الطيب قد يهرقاننا عن الطريق القويم . و لأننى أعضد أفكار التنوير ، أفكار تحرر الذات من خلال المعرفة ، أفكار العقلانية النقدية ، فإننى أشعر بضرورة أن أؤكد أن أفكار التنوير و أفكار العقلانية - حتى هذه - قد أدت إلى أَوْخَم العواقب .

كان حكم الإرهاب فى عصر رويسبير هو الذى علم كانط - الذى رحب بالثورة الفرنسية - أن أشنع الجرائم قد ترتكب باسم الحرية و الإخاء و المساواة : جرائم لا تختلف فى شناعتها عن الجرائم التى ارتكبت باسم المسيحية فى عصر الصليبيين ، وفى العصور المختلفة لمطاردة السباحرات و تعذيبهن ، و فى حرب الثلاثين عاما . ولقد نتعلم نحن مع كانط درساً من إرهاب الثورة الفرنسية ، درساً يصعب أن يتكرر كثيراً : إن التعصب إثم دائما ، إنه يتعارض مع مجتمع التعددية ، إن من واجبنا أن نعارضه فى شتى صورهِ - حتى عندما لا يكون ثمة اعتراض أخلاقي على أهدافه ذاتها ، بل و على وجه الخصوص عندما تتفق أهدافه مع أهدافنا نحن الشخصية . إن أخطار التعصب ، وواجبنا نحو معارضته تحت كل الظروف ، هما درسان من أهم الدروس التى يمكن أن نتعلمها من التاريخ .

لكن ، هل من الممكن أن نتجنب التعصب وتجاوزاته ؟ أما يعلمنا التاريخ الأجدى من كل المحاولات التي توجهها الأهداف الأخلاقية ، بسبب أن هذه الأهداف لا يمكن أن تلعب دورا تاريخيا إلا إذا أمنا بها واعتقناها في تعصب ؟ أما يبين لنا تاريخ كل الديانات وكل الثورات أن الإيمان المتعصب بفكرة أخلاقية ، لن يحرف هذه الفكرة فقط بل إنه يحولها أكثر فأكثر إلى نقضها تماما ؟ أنه يجعلنا نفتح باسم الحرية أبواب السجون جميعا ، إنما لنفلقها على الفور ومن خلفها الأعداء الجدد لحريتنا الجديدة ؟ أنه سيجعلنا ننادي بالمساواة بين كل البشر ، وإنما أيضا بأن " بعض البشر أكثر مساواة من بعضهم " ؟ أليست هذه المساواة إلهاً غيورا يأمرنا أن ننقل الظلم من بعض الآباء " الأقل مساواة " ليصل إلى أبنائهم حتى الجيل الثالث والرابع ؟ أما تجعلنا ننادي بالأخوة بين كل البشر ، وأيضاً بأننا القيمون على اخوتنا - كما لو كانت تذكرنا بأن رغبتنا في السيطرة عليهم قد يكون فيها قتلهم ؟ أما يعلمنا التاريخ أن كل الأفكار الأخلاقية خبيثة ، وأن أفضلها ، كثيرا ما يكون هو الأكثر خبثا ؟ أما نستطيع أن نتعلم من الثورة الفرنسية والروسية ، ثم مؤخراً من الثورات الأفريقية ، أن أفكار التنوير وأحلام العالم الأفضل ليست فقط مجرد هراء ، بل هي لغو إجرامي ؟

إجابتي على هذه الأسئلة موجودة في **دعوى الثالثة** : يمكننا أن نتعلم من تاريخ أوروبا الغربية والولايات المتحدة أن محاولة إعطاء تاريخنا معنى أو هدفا أخلاقيا لا يلزم دائما أن تكون عقيمة . وذلك لا يعني أننا قد حققنا يوما ما أهدافنا الأخلاقية أو أننا سنحققها يوما ما تماما . إن ما أزعجه متواضع جدا ، كل ما أقوله هو أن النقد الاجتماعي المدفوع أخلاقيا قد كان ناجحا في بعض المواقع ، وأنه كان قادرا على أن يزيل ، على الأقل في الوقت الحالي ، بعضا من أسوأ العيوب في الحياة الاجتماعية العامة .

هذه إذن هي **دعوى الثالثة** . وهي دعوى متفائلة من حيث أنها تقى لكل رؤى التاريخ المتشائمة . ذاك أنه من الممكن أن نقف كل نظريات التطور الدوري ، ونظريات التدهور ، إذا استطعنا نحن أنفسنا بنجاح أن نفرض على التاريخ هدفا أخلاقيا ، معنى أخلاقيا .

لكن ، ثمة متطلبات معينة محددة تماما لفرض هذه الأهداف الأخلاقية ،
للتحسين الناجح للعلاقات الاجتماعية . لم تُكَلَّف المثل الأخلاقية والنقد الاجتماعي
بالنجاح إلا عندما تعلم الناس أن يحترموا آراءً تختلف عن آرائهم ، وأن يُصْغَفوا
بالرزانة والواقعية في أهدافهم السياسية : عندما تعلموا أن محاولة إقامة الجنة على
الأرض قد تتجح لاشك في أن تحيل الأرض إلى جحيم بالنسبة لآخوتنا في البشرية .

كان أول من تعلم هذا الدرس من الدول هما سويسره و إنجلترا ، حيث أدت
المحاولات البيوتوية لإقامة الجنة على الأرض إلى خيبة الأمل .

لم تتسبب الثورة الانجليزية - أولى الثورات الكبيرة الحديثة - في إقامة الجنة ،
وإنما في إعدام الملك تشارلس الأول وفي دكتاتورية كرومويل . وبعد أن خابت آمال
إنجلترا ، تعلمت الدرس : تحولات لتؤمن بالحاجة إلى حكم القانون . وتعثرت على
صخرة هذا الموقف محاولة جيمس الثاني إعادة إدخال الكاثوليكية بالقوة إلى إنجلترا .
وبعد أن أنهك الصراع الديني والمدني إنجلترا ، أصبحت مستعدة لأن تسمع من لوك،
 وغيره من رواد التنوير ، مجادلات عن التسامح الديني ، وأن تقبل مبدأ أن الدين
المفروض بالقوة لا قيمة له : فلقد نُزِجَ الناس إلى الكنيسة ، لكن لا يجب أن تحاول
أن تقيهم إليها بالقوة ضد قناعاتهم (كما قال البابا إنوسنت الحادي عشر) .

و لقد تمكنت الثورة الأمريكية من تجنب شرك التعصب والتصلب .

يصعب أن نتصور أن الصدفة هي السبب في أن تكون سويسرة وإنجلترا
وأمریکا - وكلها دول مرت ببعض الخبرات السياسية المخيبة للآمال - هي الدول التي
نجحت بالاصلاح الديموقراطي في تحقيق أهداف سياسية أخلاقية لم يكن من الممكن
إنجازها بالثورة والتعصب والدكتاتورية واستخدام العنف .

على أية حال ، إن لنا أن نتعلم ، ليس فقط من تاريخ الديموقراطيات المتحدثة
بالانجليزية ، وإنما أيضا من تاريخ سويسره والدول الاسكندنافية ، أن نتعلم أننا
نستطيع أن نصنع بأنفسنا أهدافا ، وأننا قد نحققها أحيانا - طالما لم تكن هذه
الاهداف فضفاضة جدا أو ضيقة جدا ، وإنما نُبرِّت بروح تعددية - نغنى أنها تتضمن

احتراما لحرية اعتقادات الناس من كل صنف ، بأرائهم ومعتقداتهم الواسعة التباين . وهذا يبين أنه ليس من المستحيل أن نعطي معنى لتاريخنا السياسى ، وهذا بالتحديد هو **الدعوى الثالثة** .

فى رأى أن المدرسة الرومانسية وانتقاداتها للتنوير كانتا هما السطجيتين ، لا التنوير ، بالرغم من أن اسم التنوير قد أصبح مرادفا للسطحية . لقد اتهم كانبث والتنوير بالسطحية والسذاجة لأنهما أخذا مأخذ الجد مقل الحرية ، ولأنهما أمنا بأن فكرة الديمقراطية هى أكثر من مجرد ظاهرة تاريخية عابرة . ونحن نسمع الكثير فى أيامنا هذه عن أن هذه الأفكار ، بالضرورة ، مؤقتة سريعة الزوال . ولكن ، بدلاً من تفسير ضرورة زوالها و التنبؤ بتدهورها الوشيك ، ربما كان من الأفضل أن نحارب من أجل بقائها . لقد أثبتت هذه الأفكار حيويتها وقدرتها على تحمل أقسى الهجمات : كما اتضح أيضا أنها توفر الإطار اللازم لمجتمع تعددى (مثلما تصور كانط) ، والعكس بالعكس : فالمجتمع التعددى هو الإطار الضرورى لتحقيق المعانى والأهداف السياسية ؛ الإطار لآية سياسة تتجاوز الحاضر المباشر ؛ الإطار لآية سياسة تجد معنى لتاريخنا الماضى وتحاول أن تعطى معنى لتاريخنا الحاضر والمستقبل .

يشترك التنوير والرومانسية فى نقطة هامة : كلاهما يرى أن تاريخ البشرية هو أساساً تاريخ أفكار ومعتقدات متنافسة ؛ تاريخ صراعات ايديولوجية . يتفقان فى هذا الخصوص ، لكنهما يختلفان تماماً فى موقفهما من هذه الأفكار . تقدر الرومانسية قوة الإيمان فى حد ذاته : تقدر قوته وعمقه ، بعيداً عن موضوع **حقيقته** . هذا على ما يبدو هو السبب الواقعى فى ازدهار المدرسة الرومانسية ، للتنوير . ذلك أن التنوير يرتاب فى الإيمان وقوة الإيمان . فعلى الرغم من أن التنوير يقول بالتسامح بل وباحترام إيمان الغير ، إلا أن أعلى قيمة هى الحقيقة لا الإيمان . وهو يقول بأن هناك شيئاً اسمه الحقيقة المطلقة ، حتى ولو كانت مجهولة لدينا ، وأنا نستطيع أن نقترّب منها بتصحيح أخطائنا ، هذه فى الواقع هى الدعوى الأساسية لفلسفة التنوير ، وفيها يمكن أكبر الفروق بينها وبين النسبوية التاريخية للرومانسيين .

لكن الاقتراب من الحقيقة ليس سهلاً . ثمة طريق واحد إليها : الطريق من خلال الخطأ . إنا لا نتعلم إلا من أخطائنا ، و من سيتعلم هو من لديه الاستعداد أن يقدر بل وأن يبجل أخطاء الآخرين ويعتبرها درجات يرتقيها في اتجاه الحقيقة ، و من يبحث عن أخطائه هو : من يحاول أن يجدها ، لأنه لن يحرر نفسه إلا إذا أدركها .

وعلى هذا فإن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة ليست هي نفس فكرة سيطرتنا على الطبيعة . فالأولى هي فكرة التيجر للروح للذات من الخطأ ، من الخرافات و من الأصنام الكاذبة . إنها فكرة التحرر الروحي للذات ونموها من خلال نقد الفرد لأفكاره - و إن كان سيحتاج دوماً إلى نقد الآخرين .

نرى إذن أن التنوير لا يرفض التعصب و صور الاعتقاد المتعصبة لأسباب نفعية خالصة ، لا و لا لأنه قد وجد أنه يستطيع بموقف أكثر رزانة أن يبلغ نتائج أفضل في السياسة و الأمور العملية - إن رفضه هو النتيجة الطبيعية لفكرة أن علينا أن نبهت عن الحقيقة بنقد أخطائنا . و النقد الذاتي هذا ، و تحرر الذات هذا ، لا يكونان إلا في مجتمع تعددي ، معنى في مجتمع مفتوح يحتل أخطاها مثلما يحتل أخطاء الآخرين .

إن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة - التي كانت الفكرة الرئيسية للتنوير - هي في ذاتها عدو قوي للتعصب ، ذلك لأنها تجعلنا نحاول جهدنا أن نفصل أنفسنا من أفكارنا ذاتها ، أو حتى أن نعزل أنفسنا عنها (حتى يمكن أن ننظر إليها نظرة نقدية) بديلاً عن توحيدنا بها . و إدراكنا للقوة التاريخية للأفكار ، القوة الفاعلة أحياناً ، يعلمنا مدى أهمية أن نحرر أنفسنا من التأثير الطاغى للأفكار الزائفة أو الخاطئة . علينا - لمصلحة البحث عن الحقيقة و من أجل تمررنا من الأخطاء - أن ندرب أنفسنا على أن ننقد الأفكار الأثيرة لدينا ، تماماً مثلما ننقد الأفكار التي تعارضها .

ليس هذا تنازلاً للنسبوية . الواقع أن نفس فكرة الخطأ تفترض مقدماً فكرة الحقيقة . فتسليمي بأن الآخر قد يكون على صواب . و بأنني قد أكون مخطئاً ، لا يعني و لا يمكن أن يعني أن لوجهة النظر الشخصية لكل منا نفس الدرجة من الصدق أو نفس الدرجة من الحصانة ، أو أن كل فرد - كما يقول النسبيون - على حق داخل

إطاره المرجعى ، بينما قد يكون خاطئاً داخل الإطار المرجعى لغيره . تعلم الكثيرون فى الديموقراطيات الغربية أننا نكون أحياناً على خطأ ومعارضوناً على صواب ، لكن الكثيرين ممن استوعبوا هذه الحقيقة الهامة قد انزلقوا إلى النسبوية . وفى مهمتنا التاريخية الهائلة لخلق مجتمع تعددى حر ، و معه إطار اجتماعى لنمو المعرفة ولتحرير الذات من خلال المعرفة ، فى هذه المهمة ليس من شىء يفوق فى الأهمية قدرتنا على أن نتفحص أفكارنا تفحصاً نقدياً ، نون أن نصنح نسبويين أو ارتيابيين ، و نون أن نفقد شجاعتنا وعزمنا على أن نناضل من أجل اقتناعاتنا ، حتى ونحن ندرك أن اقتناعاتنا هذه لابد دائماً أن تكون مفتوحة للتصحيح وأننا لن نحرر أنفسنا من الخطأ إلا من خلال تصحيحها ، و من ثم نتمكن من أن نغنى معرفتنا .

الرأى العام و المبادئ الليبرالية

أعددت الملاحظات التالية كى أوفر مادة للنقاش فى مؤتمر بولى للليبرالين (بالمعنى الانجليزى لهذا المصطلح) . كان هدفى ببساطة هو أن أضع الأساس لمناقشة عامة جيدة . ولما كنت أتوقع أن يكون للحاضرين رؤى ليبرالية ، فقد ركزت اهتمامى على أن أعترض - لا أن أصابق - على الفروض السائدة المعضدة لهذه الأراء :

١- أسطورة الرأى العام

علينا أن نحذر عددا من الاساطير ، يتعلق " بالرأى العام " ، و يُقبل كثيراً دون نقد .

هناك أولاً الاسطورة الكلاسيكية " صوت الشعب من صوت الله " التى تنسب إلى صوت الشعب نوعاً من السلطة النهائية و الحكمة المطلقة . أما مرادفها

قُرأت هذه المقالة فى الاجتماع السادس لجمعية مونت بيليرين بمؤتمرها المنعقد بمدينة البندقية (سبتمبر ١٩٥٤) ونشرت بالاطالية فى مجلة *إل بوليتيكو* عام ١٩٥٥ ، وباللأناية فى مجلة *أوريس* عام ١٩٥٦ .

المعاصر فهو الإيمان بالصواب القطري الكامل لذلك الرمز الأسطوري المسمى " رجل الشارع " ، رأيه و لصوته الانتخابي . إن تجنب صيغة الجمع في كلتا الحالتين أمر مُمَيِّز . لكن يندر أن يكون للشعب ، و الحمد لله ، رأى واحد . إن الرجال المختلفين في الشوارع المختلفة بهم من الاختلاف بقدر ما بأى جماعة من عليه القوم في حجرة لمؤتمر . فإذا ما حدث أن تحدثوا فيما يشبه الاتفاق ، فليس من الضروري أن يكون حديثهم فطينا . قد يكونون على صواب و قد يكونون على خطأ . قد يكون " الصوت " قاطعا جدا في قضايا مبهمة جدا (مثال : القبول فيما يشبه الاجماع و دون تردد لطلب " التسليم دون قيد أو شرط ") ، و قد يتردد في قضايا يصعب الشك فيها (مثال : قضية الصلح عن الابتزاز السياسى و القتل الجماعى) ، و قد يكون حسن النية في حماقة (مثال : رد الفعل الشعبى الذى دمر خطة هور - لافال) و قد لا يكون حسن النية و لا حصيفا (مثال : الموافقة على بعثة رانصيمان ؛ استصواب اتفاقية ميونيخ سنة ١٩٣٨) .

على أننى أعتقد أن ثمة بذرة من الحقيقة مخفية في أسطورة " صوت الشعب " فلقد نطرح القضية هكذا : على الرغم من محدودية المعلومات المتاحة أمامهم ، فإن الكثيرين من بسطاء الناس كثيرا ما يكونون أحكم من حكوماتهم : فإن لم يكونوا أحكم فهم مدفوعون بأهداف أفضل و أكرم . (أمثلة : استعداد شعب تشيكوسلوفاكيا للقتال عشية اتفاقية ميونيخ ؛ رد الفعل الشعبى لخطة هور - لافال) .

ثمة صورة لهذه الاسطورة - أو ربما للفلسفة من خلف الاسطورة - تبدو لي ذات أهمية خاصة ، هي مذهب : **الحقيقة بَيِّنَةٌ** . و أعنى بهذا ، المذهب القائل إنه على الرغم من أن الخطأ يحتاج إلى تبرير (بقصور في النية الحسنة أو بالتحيز أو بالتحامل) فإن الحقيقة دائما ما تُفصح عن نفسها و تبين - طالما لم تُكَبَّتْ . من هنا نشأ الاعتقاد بأن الحرية - باكتساحها القمع و غيره من المعوقات - لابد بالضرورة أن تقود إلى " سيادة الحقيقة و الصلاح " - إلى " فردوس يخلقه العقل و يُجَلِّله أنقى ما عُرِفَ من مباحٍ في حب البشرية " ، على حد تعبير كوندورسيت في الجملة الختامية لكتابه **مخطط لصورة تاريخية لتقدم العقل البشرى** .

أفطرتُ عامداً فى تبسيط هذه الأسطورة الهامة ، التى يمكن أيضاً أن أصوغها فيما يلى : " ليس ثمة من يعجز عن إدراك الحقيقة إذا عُرِضت عليه " ، إننى اقترح أن نطلق على هذه اسم " نظرية تفاؤل العقلانى " . و الحق أن هذه نظرية يشترك فيها التنوير مع معظم نسله السياسى و أسلافه العقلانيين . و هى ، مثل أسطورة صوت الشعب ، أسطورة أخرى للصوت الواحد . فإذا كانت البشرية موجودة ، علينا أن نقدسها ، فإن الصوت الإجماعى للبشرية لابد أن يكون المرجع الأخير . لكننا قد تعلمنا أن هذه أسطورة ، و تعلمنا ألا نتق فى الإجماع .

أما رد فعل هذه الأسطورة العقلانية و التفاؤلية فهى الصيغة الرومانسية لنظرية صوت الشعب - مذهب سلطة و تفرد المشيئة الشعبية ، روح الشعب ، عبقورية الأمة ، العقل الجماعى ، أو غريزة السلطة . لست فى حاجة إلى أن أكرر هنا النقد الذى وجهه كانط و آخرون - وأنا منهم - ضد مذاهب الفهم اللاعقلانى للحقيقة ، تلك التى بلغت أوجها فى المذهب الهيجلي لمكر العقل الذى يستغل عواطفنا كإبراز للفهم الغريزى أو الحدسى للحقيقة ؛ و الذى يجعل من المستحيل أن يكون الشعب خائفاً ، لاسيما إذا أطماع العواطف لا العقل .

هناك صيغة من الأسطورة هامة لازالت بالغة التأثير ، صيغة يمكن أن نقول عنها " أسطورة تقدم الرأى العام " و هى أسطورة الرأى العام الليبرالى بالقرن التاسع عشر ، و يمكن أن نوضحها باقتباس من كتاب أنطونى ترولوب *لينيئاس هين* ، وقد نبهنى إليه أ . هـ . جومبريخ . يصف ترولوب مصير حركة برلمانية من أجل حقوق المستأجرين الأيرلنديين . يتم الاقتراح و تخسر الحكومة بأغلبية ٢٣ صوتاً . يقول مستر مونك النائب البرلمانى : " و الآن ، من المؤسف أننا لسنا أقرب إلى حقوق المستأجرين مما كنا عليه قبلاً " .

- لكننا أقرب إليها .

- يمكن بمعنى ما أن أقول نعم ، إن مثل هذا الجدل و مثل هذه الأغلبية ستجعل الناس يفكرون . لكن ، كلا - إن كلمة " يفكرون " أعلى من اللازم ؛ إن الناس عادة لا يفكرون . غير أن هذا الجدل

قد يجعلهم يعتقدون أن به شيئاً ما . فالكثيرون ممن كانوا يرون أن سن تشريع للقضية هو مجرد وهم ، قد يرون الآن أنه مجرد أمر خطر ، أو ربما ليس بأكثر من صعب . في الوقت المناسب إذن سيعتبرونه من بين الأشياء الممكنة ، ثم من بين الأشياء المحتملة ؛ - وعلى هذا فسيُصنّف في نهاية المطاف داخل القائمة التي تضم تلك الاجراءات المعهودة التي تعتبرها الدولة من حاجاتها الضرورية . هكذا يُصنع الرأي العام .

قال فينياس : إننا إذن لا نضيع وقتنا إذ نتخذ أولى الخطوات الكبرى لصناعة الرأي العام .

قال مونك : لقد اتُخذت أولى الخطوات الكبرى من زمان ملويل ، اتخذها أولئك الذين اعتُبروا دهماً ثوريين ، أو ربما خونة ، لأنهم اتخذوها : إنه لشئ عظيم أن تتخذ أية خطوة تقودنا إلى الامام .

قد نستطيع أن نسمى النظرية التي بسطها مونك ، البرلمانى الراديكالى الليبرالى ، باسم "نظرية الطبيعة للرأي العام" ، أو نظرية قيادة التقدمين . هذه النظرية تقول إن هناك عدداً من قادة الرأي العام أو صنّاعه يستطيعون ، بالكتب أو الكُتبيات أو الخطابات إلى جريدة التايمز ، أو بالخطب أو الاقتراحات البرلمانية ، أن يجعلوا بعض الآراء تُرفض ، ثم تناقش ، ثم تقبل في نهاية الامر . يُعتبر الرأي العام هنا نوعاً من الاستجابة العامة لأفكار و جهود أرسقراطى العقل ، هؤلاء الذين يُقرّخون الأفكار الجديدة ، الآراء الجديدة ، والحجج الجديدة . يُعتبر الرأي العام بطيئاً ، سلبياً نوعاً ما ، محافظاً بطبيعته ، لكنه مع ذلك قادر في النهاية على أن يتبين بالحدس حقيقة ادعاءات المصلحين - يعتبر الرأي العام القيصلى البطىء الحركة ، و النهائى المرجعى في نفس الوقت ، لمجادلات الصفوة . ومرة ثانية ، لاشك أن هذه صورة أخرى لأسطورتنا ، مهما بدا لنا - للوهلة الأولى - من تطابقها مع الكثير من الواقع الانجليزى . لاشك أن ادعاءات المصلحين كثيراً ما نجحت بهذه الطريقة بالتحديد ، لكن هل نجحت الادعاءات الصحيحة وحدها ؟ إننى أميل إلى الاعتقاد بأن أمر كسب تأييد الرأي العام لسياسة ما في انجلترا ، ليس أمر صحة تقرير أو حكمة اقتراح بقدر ما

هو شعور بوقوع ظلم يمكن بل ويلزم تصحيحه . إن ما وصفه ترولوب هو خصيصة **العساسة الأخلاقية** للرأى العام و الطريقة التى كثيرا ما استثيرت بها - فى الماضى على الأقل ؛ حدس بالظلم أكثر منه حدس بالحقيقة الواقعية . أما مدى ملاءمة وصف ترولوب للدول الأخرى فهو أمر لا يزال قابلاً للمناقشة ، ومن الخطر أن نفترض أن الرأى العام حتى فى بريطانيا العظمى سيستمر حساساً كما كان فيما مضى .

٢- أخطار الرأى العام

الرأى العام - أيا كان - قوى جدا ، إنه قد يغير الحكومات ، حتى الحكومات غير الديمقراطية ، و على الليبراليين أن ينظروا إلى هذه القوة ببعض الريبة .

و لأن الرأى يتسم بالفضيلة فهو صورة غير مسئولة للقوة ، ومن ثم فهو بخاصة خطر من وجهة النظر الليبرالية (أمثلة : حواجز اللون و غيرها من القضايا العنصرية) . ثمة علاج واضح فى أهد الاتجاهات : فبتقلص قوة الدولة سيقبل خطر الأثر الذى يذيعه الرأى العام عن طريق الدولة . لكن هذا لا يضمن تحرر سلوك الفرد وفكره من الضغط المباشر للرأى العام . هنا يحتاج الفرد إلى الحماية الفعالة من الدولة . ومن الممكن مقابلة هذه المتطلبات المتضاربة - جزئيا على الأقل - بنوع خاص من التقاليد .

إن المذهب القائل إن الرأى العام ليس باللامسئول ، بل هو بطريقة ما " مسئول أمام نفسه " - بمعنى أن أخطاه ستترتد لتصيب من يعتقد الرأى الخاطيء - هذا المذهب هو صورة أخرى من صور الأسطورة الشمولية للرأى العام : قد تتسبب البروباجنדה الخاطئة لجماعة من المواطنين ، بسهولة ، فى إلحاق الأذى بجماعة مختلفة تماما .

٢- المبادئ الليبرالية : مجموعة من الدعاوى

(١) الدولة شر لابد منه : لا يجوز أن تتضخم قواها إلى أبعد مما هو ضرورى ، ولقد نسمى هذا مبدأ "سكين الليبرالى" . (قياساً على سكين أوكهام ، نعتى المبدأ الشهير القائل إن الكيانات أو جواهر الأشياء لا يجب أن تتعدى ما هو ضرورى) .

ولكى أبين ضرورة الدولة فإننى لن ألجأ إلى نظرة هوبز للانسان . على العكس ، من الممكن أن نبين ضرورة الدولة حتى إذا افترضنا أن أحداً لن يؤذى أحداً لأن الانسان بطبعه رقيق أو لأن له طبيعة ملانكية . فى مثل هذا العالم سيظل هناك من هو أضعف ومن هو أقوى . ولن يكون للأضعف حق قانونى فى أن يحتمله الأقوى ، بل سيدين له بالعرفان إذ تكرم و تحمله . وكل من يعتقد منا (قويا كان أو ضعيفا) أن هذا وضع غير مرغوب ، وأنه من اللازم أن يكون لكل فرد الحق فى الحياة ، وأنه من الضرورى أن يكون لكل شخص حق قانونى فى الحماية من قوة القوى ، كل هؤلاء سيوافقون على أننا نحتاج دولة تحمى حقوق الجميع .

يسهل أن نرى أن الدولة لابد أن تكون خطراً مستديماً ، أو شراً لابد منه . ذاك أنه إذا ما كان للدولة أن تقوم بمهمتها ، فلا بد أن تكون لها على أية حالة قوة أكبر مما يتمتع به أى مواطن فرد أو أية نقابة عامة . وبالرغم من أننا قد ننشئ مؤسسات كيما نقلل بها من خطر اسامة استغلال هذه القوى ، فإننا أبدأ لن نتمكن من التخلص من الخطر تماماً . على العكس من ذلك ، إذ يبدو أن على معظمنا دائماً أن يدفع لحماية الدولة ، ليس فقط فى صورة ضرائب ، وإنما حتى فى صورة مذلة ، على أيدي الموظفين المستأجرين مثلاً . المهم ألا ندفع كثيراً مقابل هذه الحماية .

(٢) إن الفارق بين الديمقراطية والاستبداد هو أنه من الممكن التخلص من الحكومة تحت الديمقراطية دون إراقة دماء ؛ أما تحت الاستبداد فهذا غير ممكن .

(٣) الديمقراطية فى حد ذاتها لا تضفى أية مزايا على المواطن ، وليس من المفروض أن تتوقع منها ذلك . و الواقع أن الديمقراطية لا تستطيع أن تفعل شيئا ، إنما يستطيع مواطنو الديمقراطية فقط أن يتصرفوا (و من بينهم بالطبع المواطنون الذين يشكلون الحكومة) . لا توفر الديمقراطية أكثر من مجرد إطار يمكن للمواطنين أن يعملوا داخله بطريقة منظمة متماسكة .

(٤) نحن ديموقراطيون ، ليس لأن الأغلبية دائما على حق ، وإنما لأن التقاليد الديمقراطية هى الأقل شرا بين كل ما نعرف من تقاليد . فإذا رأت الأغلبية (أو "الرأى العام") أن تدعم الاستبداد ، فليس على الديموقراطى أن يفترض وجود تناقض قاتل فى رؤاه ، إنما عليه أن يدرك أن تقاليد الديمقراطية فى بلده ليست قوية بما فيه الكفاية .

(٥) المؤسسات وحدها ليست كافية أبدا ، ما لم تُؤدَّ بالتقاليد . المؤسسات متناقضة دائما ، بالمعنى القائل إنها - فى غياب تقاليد راسخة - قد تخدم أيضا الهدف النقيض لما هو مقصود . و على سبيل المثال ، فالمفروض أن تقوم المعارضة البرلمانية بمنع الأغلبية من سرقة أموال دافع الضرائب . لكنى أتذكر جيدا فضيحة وقعت فى إحدى دول جنوب شرق أوروبا توضع تناقض هذه المؤسسة . هناك تقاسمت المعارضة الغنائم مع الأغلبية .

و الخلاصة : التقاليد مطلوبة لصياغة نوع من الرابطة بين المؤسسات وبين نوايا الأفراد وتقديراتهم .

(٦) البوتوييا الليبرالية - نعى الدولة المخططة عقليا على لوح أملس دون تقاليد سابقة - هى شىء مستحيل . ذلك أن المبدأ الليبرالى يتطلب أن نقول إلى أقصى حد ممكن ما تفرضه الحياة الاجتماعية من قيود على حرية الفرد ، وأن نساولى بين الأفراد فيها (كانط) . لكن كيف لنا أن نطبق مثل هذا المبدأ القبلى فى واقع الحياة ؟ هل علينا أن نمنع عازف البيانو من العزف ، أم نحرم جاره من قضاء أمسية هادئة ؟ يمكن أن نُحل كل أمثال هذه المشاكل

فقط بالرجوع إلى التقاليد الموجودة و العادات ، و إلى الشعور التقليدي بالعدل: إلى القانون العام - كما يسمى فى إنجلترا ، و إلى تقدير قاضٍ نزيه لمعنى المساواة . لا بد أن تُفسر كل القوانين - فهى مبادئ عامة - حتى يمكن تطبيقها ، و التفسير يتطلب بعض مبادئ التطبيق الواقعية التى لا يمكن توفيرها إلا من تقاليد حية . و هذا ينطبق بوجه أخص على المبادئ العامة العالية التجريد الليبرالية .

(٧) من الممكن أن توصف مبادئ الليبرالية (على الأقل فى أيامنا هذه) بأنها مبادئ تقييم المؤسسات الموجودة ، و تحويلها أو تغييرها إذا لزم الأمر - لا استبدالها بغيرها . يمكن أن نعبر عن هذا أيضاً بقولنا إن الليبرالية عقيدة تطويرية لا ثورية (إلا إذا واجهت نظاماً استبدادياً) .

(٨) من بين التقاليد التى يجب أن نعتبرها الأهم هناك ما يمكن أن نسميه " الأطار الأخلاقى " للمجتمع (المناظر " للإطار القانونى " للمؤسسات) . وهذا يضم الإحساس التقليدى لدى المجتمع بالعدل أو الانصاف ، أو درجة الحساسية الأخلاقية التى بلغها . يخدم هذا الأطار الأخلاقى كأساس يمكننا - عند الحاجة - من بلوغ تسوية عادلة منصفة بين الاهتمامات المتضاربة . هو بالطبع ليس ثابتاً لا يتغير ، لكنه يتغير ببطء نسبياً . ليس ثمة ما هو أخطر من تحطيم هذا الأطار التقليدى - كما كان يهدف النازى عمداً . فتحتطينه سيؤدى فى النهاية إلى الكليية و العدمية ، نعى إلى تجاهل و تدمير كل القيم الإنسانية .

٤- النظرية الليبرالية للجدل الحر

إن حرية التفكير ، و الجدل الحر ، هما من القيم الليبرالية الجوهرية التى لا تحتاج حتى إلى تبرير إضافى . و على الرغم من ذلك فمن الممكن تبريرهما بإرجماتيا فى صيغة الدور الذى يلعبانه فى البحث عن الحقيقة .

الحقيقة ليست بيّنة ، وليس من السهل نوالها . و البحث عن الحقيقة يتطلب على الأقل :

(أ) التخيل

(ب) التجربة و الخطأ

(ج) الكشف التدريجى عن تحاملاتنا ، عن طريق (أ) و (ب) و الجدل النقدى .

إن التقاليد العقلية الغربية ، المستمدة من الاغريق ، هى تقاليد الجدل النقدى - تقاليد فحص و اختبار الفروض أو النظريات بمحاولة تفنيدها . و لا يجب أن نأخذ المنهج العقلى النقدى خطأ على أنه منهج برهان ، منهج اثبات الحقيقة فى النهاية . لا وليس المنهج العقلى النقدى منهجاً يضمن الاتفاق دائماً ، إنما تكمن قيمته فى حقيقة أن المشتركين فى الجدل سيفيرون أراهم بعض الشيء ، ليفترقوا رجالاً أحكم .

كثيراً ما يؤكد على أن الجدل ممكن فقط بين من لهم لغة مشتركة و يقولون فيما بينهم فروضاً أساسية شائعة . و أنا أعتقد أن هذا خطأ . إن كل المطلوب هو استعداد لأن يتعلم الفرد من زميله فى المناقشة ، استعداد يتضمن رغبة حقيقية فى فهم ما يرمى إليه زميله . فإذا ما توفر هذا الاستعداد ، فإن ثمار الجدل تكون كأفضل ما تكون إذا ما اختلفت خلفية المتجادلين أقصى الاختلاف . و على هذا فإن قيمة أى جدل تعتمد كثيراً على نوع الرؤى المتنافسة . لو لم يكن هناك برج بابل لكان علينا أن نبتكره . لا يحلم الليبرالى باتفاق كامل فى الرأى ؛ إنما يأمل فقط فى التخصيب المتبادل للأفكار و ما يتبعه من نمو الآراء . وحتى عندما نحل المشكلة لرضا الجميع ، فإننا نخلق بحلها الكثير من المشاكل الجديدة التى نختلف عليها . و هذا أمر لا يؤسف له .

و على الرغم من أن البحث عن الحقيقة عن طريق الجدل العقلى الحر هو شأن عام ، إلا أن ما يُفسر عنه (أيّاً ما كان) ليس رأياً عام . و على الرغم من أن الرأى العام قد يتأثر بالعلم و قد يحكم على العلم ، إلا أنه ليس نتيجة للجدل العلمى .

لكن تقاليد الجدل العقلي تخلق - بالجدل - التقاليد السياسية ، و معها يبدن الاستماع إلى وجهة النظر الأخرى ؛ و نمو إحساس بالعدل ؛ و استعداداً للتفاهم على حل وسط .

أملنا إذن أن تحل التقاليد ، التي تتغير وتتطور تحت تأثير الجدل النقدي واستجابة لتحدي المشاكل الجديدة ، أن تحل محل الكثير مما يُطلق عليه عادة اسم " الرأي العام " ، و أن تضطلع بالمهام التي يُفترض أن يقوم بها الرأي العام .

٥- صيغ الرأي العام

هناك صيغتان رئيسيتان للرأي العام : مؤسسة موطدة ، و غير مؤسسية . هذه أمثلة لمؤسسات تخدم الرأي العام و تؤثر فيه : الصحافة (بما فيها خطابات إلى المحرر) ؛ الأحزاب السياسية ؛ الجمعيات ، مثل جمعية مونت بيريلين ؛ الجامعات ؛ نشر الكتب ؛ الإذاعة ؛ المسرح ؛ السينما ؛ التلفزيون . و هذه أمثلة للرأي العام غير المؤسسي : ما يقوله الناس ، عن آخر الأنباء ، في عربات السكة الحديد و غيرها من الأماكن العامة ، و عن الأجانب ، و عن " الملوثين " ، و ما يقولونه عن بعضهم بعضاً على مائدة الطعام . (و حتى هذه يمكن أن تصبح مؤسسية) .

٦- بعض المشاكل العملية : الرقابة و احتكار العلنية

إن أقدم هنا أية دعاوى - و إنما بعض المشاكل . إلى أي مدى تعتمد القضية ضد الرقابة ، على تقاليد من رقابة مفروضة ذاتياً ؟ إلى أي مدى تتسبب احتكارات الناشرين في إقامة نوع من الرقابة ؟ ما هو

مدى حرية المفكرين فى نشر أفكارهم ؟ أيمكن أن تكون هناك حرية كاملة فى النشر ؟
أيلزم أن تكون ثمة حرية كاملة فى نشر أى شيء ؟

أثر أهل الفكر ومسئوليتهم : (أ) على نشر الأفكار (مثال : الاشتراكية) ؛
(ب) على قبول بدع كثيرا ما تكون استبدادية (مثال : الفن التجريدى) .

حرية الجامعات : (أ) تدخل الدولة ؛ (ب) التدخل الشخصى ؛ (ج) التدخل
باسم الرأى العام .

إدارة الرأى العام (أو التخطيط له) . " موظفو العلاقات العامة " .

مشكلة الدعاية للعنف فى الجرائد (ولا سيما فى " المجلات الهزلية ") ؛ وفى
السينما ، الخ

مشكلة النوى . توحيد المعيار و التسوية .

مشكلة الدعاية و الاعلان فى مقابل نشر المعلومات .

٧- قائمة قصيرة من الأمثلة السياسية

هذه قائمة تحمل مواضيع تستحق التحليل الدقيق :

١- مشروع هور - لافال و ما ناله من هزيمة على يد الحماس الأخلاقى غير

العقلانى للرأى العام .

٢- تنازل الملك إدوارد الثامن عن العرش .

٣- ميونخ .

٤- الاستسلام دون قيد أو شرط .

٥- قضية كريشيل داون .

٦- المعادة البريطانية لقبول الأذى دون تدبر .

٨- ملخص

يفصح الكيان الفاضل الميهم المسمى "الرأى العام"، أحياناً، عن دماء لطرى، أو إن أردنا الدقة، عن حساسية أخلاقية أسمى من حساسية الحكومة المترعة على كراسى الحكم. ورغم ذلك فإنه يغدو خطراً على الحرية ما لم تشذبه تقاليد ليبرالية قوية، إنه كيان خطر كليصل للذوق، وغيّر مقبول كليصل للحقيقة، لكنه قد يتخذ أحياناً دور الفيصل المستنير للعدل. (مثال: تحرير العبيد فى المستعمرات البريطانية). وللأسف، فإن "ترويضه" ممكن، ولا يمكن أن تُبطل هذه الأخطار إلا بتقوية التقاليد الليبرالية.

لا بد أن نفرق بين الرأى العام، وعلنية الجدل الحر، والنقدى الذى هو القاعدة فى العلم (أو هكذا يجب أن يكون)، والذى يشمل مناقشة مسائل العدل وغيره من القضايا الأخلاقية. إن الرأى العام يتأثر بمثل هذه المناقشات، وإن لم يكن نتيجة لها أو واقعاً تحت سيطرتها. وتزداد الآثار الطيبة لهذه المناقشات بزيادة الأمانة البساطة والوضوح التى تُجرى بها.

هامشية

لتجنب سوء الفهم أحب أن يكون واضحاً تماماً أننى استخدم مصطلحات "ليبرالى" و"ليبرالية"... الخ بالمعنى الذى لا يزال يُستخدم عادة فى إنجلترا (وربما، ليس فى أمريكا)؛ وأنا لا أعنى بالليبرالى الشخص المتعاطف مع أى حزب سياسى، وإنما الشخص الذى يقدر الحرية الفردية والذى يدرك الأخطار الكامنة فى كل صور القوة والسلطة.

(١٢)

نظرية موضوعية للفهم التاريخي

إن الفلسفات القديمة المختلفة هي ، وإلى حد بعيد ، تنوعات على مبحث ثنائية الجسد - العقل ، أما الانحرافات الجوهرية عن مبحث الثنائية هذا فكانت محاولات أن يُستبدل به نوع من الواحدية . و يبدو أن هذه المحاولات كانت فاشلة . سنجد المرة بعد المرة أن هناك خلف خمار الاعتراضات الواحدية تكمن لا تزال ثنائية الجسد و العقل .

التمددية و العالم الثالث

لم تكن هناك فقط انحرافات واحدية ، وإنما أيضا بعض الانحرافات التمددية ، نرى هذا في الشرك (القول بتعدد الآلهة) بل وحتى في صوره التوحيدية و الإلحادية . ولقد نشك فيما إذا كانت التفسيرات الدينية المختلفة للعالم تقدم بديلا من ثنائية الجسد و العقل ، ذلك أنا سنجد أن الآلهة - كثيرة كانت أم قليلة - إما أن تكون ، على عكسنا ، عقولاً وهيت أجسادا لا تفنى ، أو عقولاً صرفة .

معيقة مطولة لماخضة أقيمت بقيتنا يوم ٢ سبتمبر ١٩٦٨ في الجلسة الافتتاحية لمؤتمر الفلسفة الدولي الرابع عشر (أنظر أيضا مقالتي " عن نظرية للعقل الموضوعي " التي أعدت لمباعتها وجعلتها الفصل الرابع من كتاب " المعرفة الموضوعية " ، مطبعة جامعة أكسفورد ، مام ١٩٧٢ ، ١٩٧٩) .

لكن بعض الفلاسفة قدموا تعددية حقيقية بأن قالوا بوجود عالم ثالث إلى جانب العقل والجسد ، الأشياء المادية والعمليات الشعورية . من هؤلاء الفلاسفة هناك أفلاطون و الرواقيون و بعض المفكرين العصريين مثل لايبنتس و بولزانو وغيره (وليس من بينهم هيغل ، الذى جسّد اتجاهات واحدة قوية ، بالرغم من كثرة حديثه عن " عقل موضوعى " و " روح ") .

لم يكن عالم أفلاطون للصور أو الأفكار عالم شعور و لا عالم مضمونات الشعور ، وإنما كان عالماً ثالثاً من المضامين المنطقية ، موضوعياً مستقلاً . وُجد هذا العالم إلى جانب العالم الفيزيقي و عالم الشعور كعالم ثالث موضوعى و مستقل . أود أن أدافع هنا عن هذه الفلسفة التعددية ، على الرغم من أننى لست أفلاطونياً و لا هيغلياً .

فى هذه الفلسفة يتألف عالمنا من ثلاثة على الأقل من العوالم الفرعية الواضحة المعالم ، أو قل من ثلاثة عوالم ، الأول هو العالم الفيزيقي أو عالم الحالات الفيزيقية ؛ والثانى هو عالم الشعور أو عالم الحالات الذهنية ؛ و الثالث هو عالم الأفكار بالمعنى الموضوعى . هو عالم النظريات فى ذاتها ، و علاقاتها المنطقية ؛ عالم الحجج فى ذاتها ، و المشكلات فى ذاتها ، و مواقف المشكلات فى ذاتها . ولقد أخذتُ بنصيحة السيرجون إيكسلز و أطلقت عليها أسماء : " العالم الأول " و " العالم الثانى " و " العالم الثالث " .

ثمة واحدة من المشاكل الرئيسية لهذه الفلسفة التعددية ، تختص بالعلاقة بين هذه العوالم الثلاثة .

هناك بين هذه العوالم من العلاقات ما يسمح للعالم الأول أن يتفاعل مع للعالم الثانى ، و يسمح للعالم الثانى أن يتفاعل مع العالم الثالث . و هذا يعنى أن للعالم الثانى - عالم الخبرات الذاتية و الشخصية - يمكنه أن يتفاعل مع العالمين الآخرين . و يبدو أن العالم الأول و العالم الثالث لا يتفاعلان إلا من خلال العالم الثانى ، عالم الخبرات الذاتية و الشخصية .

و يبدو لى من المهم أن نصف للعلاقة بين العوالم الثلاثة بهذه الطريقة : العالم الثانى. كوسيط بين العالم الأول و العالم الثالث .

كان الرواقيون هم أول من وضع التمييز المهم بين العالم الثالث و *المحتوى المنطقى* الموضوعى لما نقوله ، وبين الأشياء التى نتحدث عنها . تنتمى هذه الأشياء بنورها إلى أى من العوالم الثلاثة : يمكننا أن نتحدث : أولا عن العالم الفيزيقي (عن الأشياء الفيزيكية أو عن الحالات الفيزيكية) ، وثانيا عن الحالات السيكلولوجية (وتتضمن فهمنا للنظريات) ، وثالثاً عن المحتوى المنطقى للنظريات - كممثل بعض الافتراضات الحسابية - وخاصة عن صدقها أو كذبها .

ومن المهم أن الرباقيين قد مدّوا نظرية العالم الثالث ، من الأفكار الأفلاطونية إلى نظريات و افتراضات . على أنهم قد أضافوا أيضا كيانات لغوية أخرى إلى العالم الثالث ، مثل المشاكل والحجج والاستقصاءات ؛ كما أجروا أيضا تمييزات أخرى بين أشياء مثل الأوامر والنصائح والصلوات والمفاوضات والحكايات ؛ وقاموا أيضا بوضع فارق واضح بين حالة الإخلاص أو الصدق الشخصية و بين الصدق الموضوعى للنظريات أو الافتراضات ، نعى النظريات أو الافتراضات التى ينطبق عليها المحمول "صحيح موضوعيا" ، الخاص بالعالم الثالث .

هنا أحب أن أميز بين مجموعتين من الفلاسفة . أما الأولى فهى تتألف ممن يقولون - مثل أفلاطون - عالما ثالثا مستقلا ، ويعتبرونه فوق - بشرى - من ثم إلهيا أو أزليا .

أما الثانية فهى تتألف ممن أشاروا - مثل لوك أو ميل أو بيلشى - إلى أن *اللغة* ، و ما " تعبر عنه " أو " توصله " هى من صنع البشر . لهذا السبب فهم يرون اللغة وكل ما هو لغوي جزءاً من العالمين الأول و الثانى ، ويرفضون فكرة عالم ثالث . ومن المثير حقا أن معظم طلبة الانسانيات - و مؤرخى الثقافة على وجه الخصوص - يتمنون إلى هذه المجموعة الثانية التى ترفض العالم الثالث .

يعضد المجموعة الأولى - مجموعة الأفلاطونيين - أن هناك حقائق أزلية : إن أي افتراض صيغ بلا غموض هو إما صحيح وإما خاطيء ، في كل زمان . وهذا يبدو حاسماً : الحقائق الأزلية لابد أن كانت صحيحة قبل أن يوجد الإنسان . لا يمكن إذن أن تكون من صنعه .

يوافق فلاسفة المجموعة الثانية على أن مثل هذه الحقائق الأزلية لا يمكن أن تكون من صنعنا : غير أنهم يستنبطون من هذا أن لا وجود لمثل هذه الحقائق الأزلية .

أعتقد أنه من الممكن أن نتخذ موقفاً يختلف عن موقفى هاتين المجموعتين ، وأنا أقترح أن علينا أن نقبل واقعياً ، وعلى الأخص ، استقلالية العالم الثالث ، أهني استقلاله عن النهوى البشرى ، بينما نسلّم في الوقت ذاته بأن العالم الثالث قد نشأ كنتائج للنشاط البشرى . يمكن أن نسلّم بأن العالم الثالث من صنع البشر ، ثم أنه ، وبمعنى واضح جداً ، فوق بشرى في ذات الوقت .

أما أن العالم الثالث ليس تخيلاً ، بل هو موجود " في الواقع " ، فهذا أمر سيغدو واضحاً إذا تأملنا أثره الهائل على العالم الأول - من خلال العالم الثانى . يكفى أن يفكر الفرد في أثر نظرية نقل القوة الكهربائية أو النظرية الذرية على بيئتنا الفيزيقية غير العضوية والعضوية ، أو أثر النظريات الاقتصادية على اتخاذ القرارات ، مثل المفاضلة بين بناء سفينة أو بناء طائرة .

إن العالم الثالث - حسب الموقف الذى أتخذه هنا - هو مثل لغة البشر من إنتاج البشر ، مثلاً يكون العسل من إنتاج النحل . و مثل اللغة (و مثل العسل) فإن العالم الثالث هو أيضاً إنتاج ثانوى ، غير متعمد و غير مخطط له ، لفعل البشر (أو الحيوان) .

دعنا ننظر على سبيل المثال إلى نظرية الأعداد . إننى اعتقد (على عكس كرونيكز) أن متواليات الأعداد الطبيعية هي من صنع البشر ، هي نتاج اللغة البشرية و الفكر البشرى . لكن هناك ما لا نهاية له من مثل هذه الأعداد ، و من ثم فهناك منها ما يزيد على كل ما يمكن أن يلفظ به بشر أو يستخدمه كمبيوتر . و هناك بين هذه

الأعداد عدد لا نهائى من المعادلات الصحيحة ومن المعادلات الخاطئة ؛ أكثر مما نستطيع أبداً أن نعرف إن كان " صحيحاً " أو " خاطئاً " . وكل هذه من سكان العالم الثالث ، من موضوعاته .

أما الأكثر إثارة فهو نشوء مشاكل جديدة غير متوقعة كمنتجات ثانوية لتفاعلات الأعداد الطبيعية : مثلاً ما يوجد من مشاكل بلا حل لنظرية الأعداد الأولية (قل مثلاً حدس جولدمباخ) . وهذه بوضوح مشاكل مستقلة : إنها مستقلة عنا ؛ لكننا نكتشفها . كانت موجودة دون كشف قبل أن نكتشفها . وفضلاً عن ذلك فإن البعض على الأقل من هذه المشكلات التي لم تحل قد يكون غير قابل للحل .

وقد نبتكر نظريات جديدة فى محاولاتنا لحل هذه المشكلات أو غيرها . إننا من ينتج هذه النظريات : إنها منتجات تفكيرنا القوي والخلاق . لكن صحة أو خطأ هذه النظريات (صحة أو خطأ حدس جولدمباخ ، مثلاً) ليس من صنعنا . وكل نظرية جديدة تخلق مشاكل جديدة غير مقصودة وغير متوقعة ، مشاكل مستقلة ، مشاكل تحتاج من يكتشفها .

هذا يفسر جواز أن يكون العالم الثالث فى الأصل من منتجاتنا ، على الرغم من أنه بمعنى آخر - مستقل جزئياً على الأقل . وهذا يفسر السبب فى امكاننا أن نعمل عليه ، وأن نضيف إليه أو نساعد فى نموه ، على الرغم من عدم وجود من يستطيع أن يسيطر على أى ركن مهما صغر من هذا العالم . كلنا يسهم فى نموه ، وكل اسهاماتنا الفردية تقريباً إسهامات بالغة الصغر . وكلنا يحاول أن يفهمه ، وليس منا من يستطيع أن يحيا دون التفاعل معه ، لأننا جميعا نستعمل اللغة .

على أن العالم الثالث قد نما بأسلوب يسهل فهمه ، ليتجاوز كثيراً متناول أى فرد ، بل وحتى متناول الناس جميعا . كان فعله على نمونا الروحي ، وعلى نموه هو ذاته فى نفس الوقت ، أكبر وأهم حتى من فعلنا الإبداعي البالغ الأهمية عليه ، إذ يكاد يكون كل النمو الروحي فى البشر راجعاً إلى أثر تغذية إرتجاعية : نمونا نحن العقلي ونمو العالم الثالث ينجمان من حقيقة أن المشاكل غير المحلولة تتطلب منا أن نجرب

حلولا ، ولما كان الكثير من المشاكل سيظل دون حل ودون أن نكتشفه ، فسيبقى دائما مجال للعمل ألا بداعى الخلاق ، على الرغم من - أي ، لاندقة ، بسبب - استقلال العالم الثالث .

مشكلة الفهم ، في التاريخ خصوصا

قدمت هنا بعض الأسس التي تدعم وتفسر نظرية وجود عالم ثالث مستقل ، لأننى أرمى إلى أن أربط ذلك كله بما يسمى مشكلة الفهم ، المشكلة التي طالما اعتبرها طلبة الانسانيات واحدة من أهم مشاكلهم /

أود هنا أن أشير باختصار إلى النظرية القائلة إن المهمة الرئيسية للانسانيات هي تفهم الموضوعات المنتمية إلى العالم الثالث . يبدو هذا انحرافا جذريا عن العقيدة الأساسية التي يقبلها كل دارسى الانسانيات تقريبا ، ومعظم المؤرخين بخاصة ، لاسيما المهتمون منهم بمشكلة الفهم ، وأغنى العقيدة التي تقول إن مواضيع فهمنا تنتمى إلى العالم الثانى كمنتجات للفعل البشرى ، ومن ثم فمن الممكن أن يفهم ويُفسر فى صيغ سيكولوجية (ومن بينها صيغ سيكولوجية إجتماعية) .

ليس من ينكر أن فعل (أو عملية) الفهم يحتوى على عنصر ذاتى أو شخصى أو سيكولوجى . لكن **الفعل** لابد أن يُمَيَّز عن **هائده** الناتج ، عن نتيجته (التي قد تكون مؤقتة) ، التفهم الحاصل ، **التأويل** ، الذي لابد أن نعمل به على أساس تجريبي ، والذي يمكن أن نحاول تحسينه إلى مدى أبعد . من الممكن أن يُعتبر التأويل بدوره منتج عالم ثالث ناجما عن فعل عالم ثان ، وكذا أيضا كفعل ذاتى . ولكن ، حتى لو اعتبرناه فعلا ذاتيا ، فهناك لا يزال على أية حال موضوع عالم ثالث يناظر هذا الفعل . وهذا فى رأى أمر مهم . فإذا اعتبرنا التأويل موضوع عالم ثالث ، فسيبقى التأويل دائما نظرية : خذ على سبيل المثال تأويلا تاريخيا ، تفسيرا تاريخيا . قد يكون هذا التأويل مدعما بسلسلة من الحجج بجانب مستندات وتسجيلات وقطع اضافية من الشواهد التاريخية . بذ يثبت التأويل أنه نظرية ، وأنه مثل كل النظريات مشتبك فى

نظريات أخرى ، وفي مواضيع عالم ثالثٍ أخرى . بهذه الطريقة يمكن أن تُثار مشكلة العالم الثالث عن مزايا التلويل ، لاسيما قيمته بالنسبة للفهم .

لكن ، حتى الفعل الذاتي للفهم ، لا يمكن بدوره أن يُفهم إلا من خلال علاقاته بموضوعات العالم الثالث ، إذ أنني أؤكد الدعوى الثلاث التالية بالنسبة للفعل الذاتي للفهم :

١- أن كل فعل كهذا مرتبط ومثبت بالعالم الثالث ؛

٢- أن كل الملاحظات الهامة حول مثل هذا الفعل ، كلها تقريبا ، إنما تشير إلى علاقاته مع موضوعات العالم الثالث ؛

٣- أن مثل هذا الفعل إنما يركز فقط على حقيقة أن الطريقة التي نعمل بها على موضوعات العالم الثالث تشبه كثيرا الطريقة التي نعمل بها على الأشياء الفيزيائية .

حالة فهم تاريخي موضوعي

كل هذا صحيح على وجه الخصوص بالنسبة للفهم التاريخي ، إن الهدف الرئيسي للفهم التاريخي هو إعادة تركيب افتراضية لمواقف مشكلة .

سأحاول أن أوضح هذه النظرية مستخدماً بضع ملاحظات تاريخية قصيرة (قصيرة بالضرورة) عن نظرية جاليليو للمد والجزر . لقد اتضح أن هذه النظرية "غير ناجحة" (لأنها تنكر أن للقمر أثراً على المد والجزر) . بل لقد هوجم جاليليو شخصياً في عصرنا هذا (هاجمه آرثر كوستلر) لأنه تطرق في عناد بنظرية خطوفا واضح .

باختصار ، تقول نظرية جاليليو إن المد والجزر هما نتيجة لتغيرات في السرعة (العجلة) تنشأ بدورها عن حركة الأرض . وعلى وجه التحديد : إذا كانت الأرض تدور حول الشمس بانتظام فإن سرعة نقطة على السطح تقع على الناحية البعيدة عن الشمس ستكون أكبر من سرعة نفس النقطة عندما تكون مواجهة للشمس . (ذلك أنه

إذا ما كانت ب هي السرعة المدارية للأرض ، ر هي السرعة النوافية لنقطة على خط الاستواء ، فإن سرعة هذه النقطة في منتصف الليل ستكون ب + ر ، وسرعتها في منتصف النهار ستكون ب - ر) . وهذه التغيرات في السرعة تعنى ضرورة أن تنشأ تسارعات دورية وتراجعات . لكن التراجعات والتسارعات الدورية لحوض ماء ، ستنتج عنها - كما يقول جاليليو - صور تشبه صور المد والجزر . (تبدو نظرية جاليليو مقبولة ظاهرياً ، لكنها خاطئة : فبصرف النظر عن العجلة الثابتة الراجعة للوزن الأرض ، نعني عجلة الجذب المركزى - والتي تنشأ أيضاً عندما تكون ب تساوى صفراً - فلن يحدث أن تتزايد العجلة ولن يحدث ، من ثم ، على وجه الخصوص أى تعجيل دورى) (٧) .

ماذا بوسعنا أن نفعل لتحسين فهمنا التاريخي لهذه النظرية - التي كثيراً ما أسوء تفسيرها ؟ إننى أدعى أن أولى الخطوات وأكثرها أهمية هي أن نسال أنفسنا : ماذا يا ترى كانت مشكلة العالم الثالث التي كانت لها نظرية جاليليو الحل التجريبي ؟ وما هو الموقف - موقف المشكلة المنطقي - الذى نشأت فيه هذه المشكلة ؟ كانت مشكلة جاليليو - ببساطة - هي تفسير المد والجزر ، ثم إن موقف مشكلته كان أبسط بكثير .

الواضح أن جاليليو لم يكن حتى مهتما اهتماماً مباشراً بما أطلقت عليه الآن اسم " مشكلته " . ثمة مشكلة أخرى هي التي قادته إلى مشكلة المد والجزر ، مشكلة حركة الأرض ، مشكلة صحة أو خطأ نظرية كوبرنيك . أمل جاليليو أن يتمكن من نظرية ناجحة للمد والجزر تقطع بصحة نظرية كوبرنيك .

ولقد اتضح أن ما أطلقت عليه اسم موقف مشكلة جاليليو هو أمر معقد . إن موقف المشكلة يجره إلى مشكلة المد والجزر ، إنما في دور محدد كَمَحَكُ لنظرية كوبرنيك ، لكن ، حتى هذا ليس كافياً لفهم لموقف مشكلة جاليليو .

كان أول ما لفت نظر جاليليو - وهو الكوزمولوجى والمُنْتَظَرُ المحتك - هي تلك البساطة المذهلة الجسور لفكرة كوبرنيك الرئيسية : فكرة أن الأرض وبقية الكواكب ليست سوى أقمار حول الشمس - إذا جاز التعبير .

كانت القوة التفسيرية لهذه الفكرة الجسور هائلة جدا ؛ و عندما اكتشف جاليليو أقمار كوكب المشتري من خلال تلسكوبه ، وأدرك فيها نمودجا صغيرا للنظام الشمسي الكوبرنيقي ، رأى في هذا تمضيذاً تجريبييا لهذه الفكرة الجريئة التي تكاد تكون قبيحة . ثم أنه نجح بالاضافة إلى ذلك في اختبار تنبؤ تلميه نظرية كوبرنيق ؛ فلقد تنبأت بأن تكون للكواكب الداخلية أوجه ، كوجه القمر ؛ و اكتشف جاليليو أوجه كوكب الزهرة .

كانت نظرية كوبرنيق في جوهرها نمودجا هندسيا - كوزمولوجيا ، بُني بالوسائل الهندسية (والحركية المجردة) . لكن جاليليو كان فيزيائيا . عرف أن المشكلة الواقعية هي العثور على تفسير فيزيائي ميكانيكي ؛ و اكتشف بعض العناصر الهامة لمثل هذا التفسير ، و على الأخص قانون القصور الذاتي ، ومناظرة قانون حفظ المركبات الدوارة .

حاول جاليليو أن يؤسس فيزياءه على هذين القانونين لا غيرهما (وربما كانا عنده قانونا واحدا) ، وإن أدرك حتمية وجود فجوات في معرفته الفيزيائية . كان جاليليو على صواب كامل من ناحية المنهج ؛ فنحن لا نطمح في أن نتعلم من الضعف في نظريتنا إلا بمحاولة استثمارها إلى أقصى حد .

هذا يفسر السبب في أن يتعلق جاليليو بفرض المركبات الدوارة ، على الرغم من درايته بأعمال كبلر . ولقد كان لديه ما يبرر هذا . كثيرا ما يقال إنه حاول أن يخفي صعوبات النورات الكوبرنيقية ، و أنه أقرب في تبسيط نظرية كوبرنيق بطريقة ليس ما يبررها ، كما يقال إن الواجب كان يقتضي منه أن يقبل قوانين كبلر . لكن هذا كله ليس إلا دليلا على قصور في الفهم التاريخي - خطأ في تحليل مواقف مشكلة من العالم الثالث . كان جاليليو على حق عندما عمل بالتبسيط المفرط الجسور و لقد كانت قطوع كبلر الناقصة هي الأخرى تبسيطات مفرطة . لكن كبلر كان محظوظا إذ قام نيوتن باستعمال تبسيطاته فيما بعد ، ومن ثم فقد فسرها ، وغدت اختباراً لهله لمسألة الجسمين .

لكن ، لماذا أنكر جاليليو أثر القمر في نظريته عن المد والجزر ؟ إن هذا السؤال يكشف وجهها في غاية الأهمية لموقف المشكلة . كان جاليليو - أولاً - معارضاً لمعلم التنجيم الذي وحد بين الكواكب والآلهة ، بهذا المعنى يكون جاليليو رائداً من رواد التنوير ، ومعارضاً للكبار ، على الرغم من إعجابه به (٢) ، ثم أنه كان يعمل بمبدأ الحفظ الميكانيكي للحركات الدوارة ، ولقد بدا أن هذا يستبعد تأثيرات ما بين الكواكب . كان منهج جاليليو - في محاولته الجادة لتفسير المد والجزر على هذا الأساس الضيق - منهجاً صحيحاً تماماً ، فلولا هذه المحاولة لما أمكننا أبداً أن نعرف أن هذا الأساس أضيق من أن يوفر تفسيراً ، وأن نعرف أننا في حاجة إلى فكرة أخرى ، فكرة نيوتن للجذب والتأثير من بُعد - ولقد كان لهذه الفكرة صفات تقربها كثيراً من التنجيم ، ورأى فيها مؤيدوه مناصرو التنوير علاقةً بالسحر والتنجيم (ومن بينهم نيوتن نفسه) .

و على هذا يقودنا تحليل مواقف مشكلة جاليليو إلى تفسير عقلي لمنهج جاليليو في بضع النقاط التي نقده فيها العديد من المؤرخين ؛ وعلى هذا يقودنا هذا التحليل إلى فهم أفضل لجاليليو . تصبح التفسيرات السيكلوجية ، مثل الطموح ، والغيرة ، والرغبة في إثارة اضطراب ، والفترة العدوانية ، وتسلط الأفكار ، تصبح جميعاً من النوافل .

وبنفس الشكل يصبح من النوافل أن نصف جاليليو " بالديجماطية " لأنه التزم بالحركة الدوارة ، أو أن نجد في " الحركة الدائرية الملقزة " (نيلى) فكرة بدائية ، أو - ربما - أن نحاول تفسير هذه الفكرة بالوسائل السيكلوجية . ذاك لأن منهج جاليليو كان صحيحاً عندما حاول أن يتقدم إلى المدى الممكن بمساعدة قانون عقلي لحفظ الحركة الدوارة .

تعميم

نستخدم بدلاً من المبادئ التفسيرية السيكلوجية ، اعتبارات العالم الثالث ذات صفة منطقية في الجوهر ؛ وهذا هو السبب في نمو فهمنا التاريخي .

من الممكن أن نطبق منهج العالم الثالث هذا للفهم والتفسير التاريخي ، على كل المشاكل التاريخية . ولقد أطلقت عليه اسم " منهج التحليل الموقفى " (أو " منهج المنطق الموقفى ") (٤) . إنه منهج يستبدل ، بالتفسيرات السيكلوجية ، حيثما أمكن ، علاقات بالعالم الثالث ذات طبيعة منطقية فى الجوهر ، كأساس للفهم والتفسير التاريخي - بما فيها النظريات و الفروض التى وضعها القائمون بالعمل .

يمكن أن ألخص الدعوى التى أريد أن أعرضها هنا فى الآتى : من الواجب أن يتخلى الفهم التاريخي عن مناهجه السيكلوجية ، و أن يتخذ منهجاً مبنياً على نظرية للعالم الثالث (٥) .

ملاحظات

(١) إذ من الممكن أن نوضح أن النظام (الكامل) لكل الفروض الصحيحة فى حساب الأعداد الصحيحة ليس مما يمكن جعله بديهياً ، و أنه (فى جوهره) مما لا يمكن الفصل فيه (أنظر كتاب نظريات لا يمكن الفصل فيها مؤلفيه ١ . تارسكى ، ١ . مؤستوفسكى ، ر . م . روينسون - أمستردام ، ١٩٥٢ - أنظر على الأخص الملاحظة ١٢ فى صفحة ٦٠ وما يليها) . يستتبع هذا أن سيكون هناك دائماً مشاكل فى الحساب ، لا نهائية ، لا تحل . من المثير أن يكون فى استطاعتنا أن نصل إلى هذه الكشوف غير المتوقعة عن العالم الثالث ، فى استقلال كامل عن حالة عقولنا (ترجع هذه النتيجة أساساً إلى العمل الرائد لكورت جودل) .

(٢) يمكن أن نقول إن نظرية جاليليو ، للحركة المجردة ، عن المد و الجزر ، تتعارض مع ما يسمى مبدأ النسبية الجاليلى . لكن هذا النقد سيكون خاطئاً ، تاريخياً ، ونظرياً أيضاً ، لأن هذا المبدأ لا يرجع إلى حركة دوارة . إن الحدس الفيزيائى لجاليليو - بأن ليس ثمة نتائج ميكانيكية لانسبوية لدوران الأرض - كان حدساً صائباً ؛ و على الرغم من أن هذه النتائج (حركة القمة الدوارة ، بتدول فوكو ... الخ) لا تفسر المد و الجزر ، فإن قوة

كوريوليس على الأقل لا تظل تماماً من تأثير عليها . كما أننا نحصل على تسارعات حركية حالما نأخذ في الاعتبار انحناء حركة الأرض حول الشمس .

(٣) أنظر كتابي " *الهدس و التقليد* " ، ١٩٦٣ ، الذي أوضحت فيه أن نظرية الجاذبية لنيوتن - نظرية "تأثير" الكواكب على بعضها بعضاً ، وتأثير القمر على الأرض - مشتقة من علم التنجيم .

(٤) أنظر كتابي : " *نقد المذهب التاريخي* " (١٩٥٧) و " *المجتمع المفتوح و خصومه* " (١٩٤٥) .

(٥) هذا ما يجعل ما يسمى " التلويلات " من النوافل ، أو هو على الأقل يُسَطِّها كثيراً .

الجزء الثالث

أحدث المقتطفات المسروقة

من هنا وهناك *

* هذا العنوان مسروق ، مأخوذ عن ملحوظة كتبها بيتهوفن على مخطوط رباعية وترية : " رباعية وترية " لكامارين و عازفة وفيلونسيل ، مسروقة من آخر المؤلفات - من أكثرها تنوعاً ، من هذه ومن تلك

(١٣)

كيف أرى الفلسفة

(عنوان مسروق من فريتس فايسمان و من واحد من أوائل من هبطوا على القمر)

- ١ -

هناك واحدة من الأوراق الشهيرة الجريئة لصليقي الراحل فريدريخ فايسمان تحمل العنوان " كيف أرى الفلسفة " . ثمة الكثير في هذه الورقة يعجبني ، و ثمة العديد من النقاط التي أتفق معه فيها ، على الرغم من أن تناوله لها يختلف تماماً عن تناولي .

يسلم فريتس فايسمان ، و الكثير من زملائه ، بأن الفلسفة نوع من الناس غير عادي ، و أن الفلسفة يمكن أن تؤخذ على أنها نشاطهم الفريد . أما ما حاول أن يقوم به في ورقته فهو أن يبين - بالأمثلة - ماذا يشكل سميتهم المميزة ، و السمة المميزة للفلسفة إذا ما قورنت بغيرها من المواضيع الأكاديمية كالرياضيات و الفيزياء . و على هذا فقد حاول على وجه الخصوص أن يقدم وصفا لاهتمامات و أنشطة الفلسفة الأكاديميين ، و المعنى الذي يمكن أن نقول إنهم واصلوا فيه عمل الفلسفة في الماضي .

كل هذا أمر مشوق للغاية ، غير أن ورقة فايسمان قد أظهرت أيضاً درجة كبيرة من الارتباط الشخصي بهذه الأنشطة الأكاديمية ، بل و من الاثارة . كان فايسمان نفسه - بجلاء - فيلسوفاً ، جسماً وروحاً - بالمعنى الذي يجمع هذه المجموعة

الخاصة من الفلاسفة ، و بجلاء أيضاً كان يريد أن ينقل إلينا شيئاً من الآثار التي يشاطرها فيها أعضاء هذه الجماعة المغلقة - نوعاً ما .

- ٢ -

و الطريقة التي أرى بها الفلسفة مختلفة تماماً . إننى اعتقد أن كل الرجال وكل النساء فلاسفة ، إن يكن بعضهم أكثر فلسفة من البعض الآخر . إننى أوافق بالطبع على أن هناك مجموعة مميزة مغلقة من الناس - الفلاسفة الأكاديميين - لكننى أبعد ما يكون عن أن أشاطر فايسمان حماسه لأنشطتهم أو لتناولهم . على العكس ، إننى أشعر بأن هناك الكثير الذى يجب أن يقال للذين يسيئون الظن بالفلسفة (وهم عندى فلاسفة من نوع ما) . على أية حال ، إننى أعارض بشدة فكرة (فلسفية) انتشر تأثيرها فى مقالة فايسمان الرائعة ، دون أن تُفحص أو حتى يشار إليها : أعنى فكرة **صفوة** من الفلاسفة و المفكرين .

إننى اعترف بالطبع بأن قد ظهر بضعة من الفلاسفة العظام حقاً ، و كذا عدد قليل من الفلاسفة الذين أخفقوا فى بلوغ مرتبة العظمة ، على الرغم من تميزهم فى نواحى عديدة : صحيح أن ما أنتجوه قمين بأن تكون له أهمية كبرى لدى أى فيلسوف أكاديمى ، لكن الفلسفة لا تتوقف عليهم ، بالمعنى الذى يعتمد فيه الرسم على كبار الرسامين أو الموسيقى على كبار المؤلفين . ثم إن ثمة فلسفة عظيمة - فلسفة قبل السقراطيين مثلاً - تسبق كل فلسفة أكاديمية أو حرفية .

- ٣ -

إننى أرى أن فلسفة المحترفين لم تنجح تماماً ؛ إنها فى حاجة ماسة إلى أن تدافع عن بقائها .

بل اننى أشعر أن حقيقة أننى أعمل كفيلسوف محترف إنما تشكل قضية خطيرة ضدى : أشعر بأنّها اتهام . لا بد أن اعترف بالذنب ، ولا بد أن أقدم - مثل سقراط - دفاعى .

أشير إلى دفاع سقراط لأنه أفضل ما أحب بين كل ما كُتب في الفلسفة .
أعتقد أن هذا الدفاع صحيح تاريخياً ، أنه يخبرنا على الجملة - بما قاله سقراط في
محكمة أثينا . أحب هذا الدفاع . هنا رجل يتحدث ، رجل متواضع لا يعرف الخوف .
ودفاعه بسيط للغاية : إنه يصبر على أنه يدرك حدوده ، أنه ليس حكيماً ، اللهم - ربما
- في ادراكه حقيقة أنه ليس حكيماً ؛ وأنه ناقد ، ناقد على الأخص لكل الرطانة
الطنانة ، سوى أنه صديق لكل مواطنيه ، وأنه مواطن طيب .

ليس هذا دفاع سقراط وحده ، أنه في رأيي دفاع عن الفلسفة يثير
العواطف .

- ٤ -

لكن دعنا نلقي نظرة على دعوى الاتهام ضد الفلسفة ، إن أداء الكثيرين من
الفلاسفة - وبينهم بعض كبار الفلاسفة - لم يكن على ما يرام . سائشير هنا إلى
أربعة من الكبار : أفلاطون ، هيوم ، سبينوزا ، كانط .

أما أفلاطون - أعظم الفلاسفة وأعمقهم تفكيراً وأكبرهم موهبة - فقد كانت له
نظرة عامة لحياة الإنسان أجدها منفرة ، بل وفي الحق مروعة . غير أنه لم يكن فقط
فيلسوفاً عظيماً ومؤسساً لأكبر مدرسة حرفية للفلسفة ، إنما كان أيضاً شاعراً كبيراً
ملهماً ، ولقد كُتب - من بين أعماله الأخرى الجميلة - دفاع سقراط .

أما ما كان يعيبه ، ويعيب العديد من الفلاسفة المحترفين من بعده ، فهو أنه -
على النقيض تماماً من سقراط - كان يعتقد في الصفوة : في مملكة الفلسفة . فبينما
كان سقراط يطلب أن يكون رجل الدولة حكيماً ، نعتي مدركاً لضئالة ما يعرفه ، كان
أفلاطون يطلب أن يكون الحكماء ، الفلاسفة العالمون ، حكماً مطلقين . (إن جنون
العظمة منذ أيام أفلاطون هو أكثر أمراض المهنة انتشاراً بين الفلاسفة) . ثم إن
أفلاطون قد ابتكر في كتابه القوانين مؤسسة توحى بمحاكم التفتيش ، و اقترّب كثيراً
من تركية معسكرات الاعتقال لعلاج أرواح المنشقين .

و أما دافيد هيوم ، الذى لم يكن فيلسوفاً محترفاً ، و الذى ربما كان أكثر الفلاسفة - بعد سقراط - نزاهةً و اتزاناً ، هذا الرجل المتواضع ، العقلى الرزين ، هذا الرجل قد قادتته نظرية سيكولوجية خاطئة مشنومة (و نظرية للمعرفة علمته الأيتى فى قوته العقلية الخارقة) قادتته إلى المذهب المروع : " إن العقل عبد للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون ، و هو أبداً لا يطمع فى مهمة سوى خدمتها و طاعتها " . إننى مستعد لأن أسلم بانه ما من شيء عظيم قد أنجز دون عاطفة ، لكننى أؤمن بنقيض عبارة هيوم . إن ترويض عاطفتنا بالحصافة المحدودة المتاحة لنا هو فى رأى الأمل الأوحد للبشرية .

أما سبينوزا ، القديس بين كبار الفلاسفة ، الذى لم يكن فيلسوفاً محترفاً - شأنه شأن سقراط و هيوم - فقد علمنا عكس ما قال به هيوم تماماً ، إنما بطريقة أرى أنها لم تكن فقط خاطئة ، و إنما كانت أيضاً غير مقبولة أخلاقياً . كان مثل هيوم مؤمناً بالحمية ، كانت حرية البشر عنده تكمن فى فهم واضح مميز كاف ليس إلا ، فهم الأسباب التى تدفع أفعالنا : " إن الشعور ، الذى هو عاطفة ، لا يعود عاطفة حاملاً شكناً عنه فكرة واضحة مميزة " . و طالما كان هذا الشعور عاطفة ، فستبقى فى قبضته أسرى ، فإذا ما تمكنا من فكرة عنه واضحة مميزة ، فسيظل يحكمنا لا يزال ، لكننا نكون قد حولناه إلى جزء من عقلنا . الحرية ليست سوى هذا - هكذا يعلمنا سبينوزا .

أنا أعتبر هذه التعاليم صورة من المذهب العقلانى خطرة يصعب الدفاع عنها ، إن أكن أنا شخصياً عقلانياً بصورة ما . فإنا بادئ ذى بدء لا نعتقد فى الحتمية ، و أنا لا أعتقد أن سبينوزا ، أو غيره ، قد قدم حججاً قوية فى تعصيدها ، أو فى تعصيد مصالحة الحتمية مع الحرية البشرية (و من ثم مع الحس المشترك) . يبدو لى أن حتمية سبينوزا هى خطأ من الأخطاء النمطية للفيلسوف ، و إن كان من الصحيح طبعاً أن الكثير مما نفعله (لا كل ما نفعله) محتوم بل و يمكن حتى التنبؤ به . و ثانياً ، أنه قد يكون صحيحاً بمعنى ما أن الزيادة المفرطة فيما سماه سبينوزا " بالعاطفة " قد تجعلنا غير أحرار ، إلا أن الصيغة التى اقتبسناها عنه ستعطينا من مسئولية أعمالنا إذا

لم نتمكن من فكرة عليّة واضحة مميّزة عن موافق أفعالنا . لكننى أؤكد أننا أبداً لن نستطيع أن نفعل هذا ؛ أن نكون عقليين فى أفعالنا وفى معاملتنا مع أخوتنا البشر . هذا هدف فى رأيي ذو أهمية قصوى (ولاشك أن سبينوزا كان يرى هذا أيضاً) ورغم ذلك فإننى لا أظن أننا سنستطيع يوماً أن نقول إننا قد بلغنا هذا الهدف .

حاول كانط - وهو واحد من المفكرين المبدعين القلائل بين الفلاسفة المحترفين - حاول أن يحل مشكلة رفض العقل عند هيوم ، ومشكلة الحتمية عند سبينوزا ، غير أن محاولاته قد فشلت .

هؤلاء هم بعض من كبار الفلاسفة الذين أكبرهم . ولعلك تدرك الآن السبب فى شعورى بضرورة الدفاع عن الفلسفة .

- ٥ -

لم أكن أبداً عضواً فى حلقة فيينا للوضعيين المنطقيين ، مثل أصدقائى فريتس فايسمان وهيربرت فيجل وفكتور كرافت ؛ والواقع أن أوتو نويرث كان يسمينى " المعارضة الرسمية " . لم أذع أبداً لى من اجتماعات الحلقة ، ربما بسبب معارضتى المعروفة للوضعية (كنت سأسعد لو وُجّهت إلى الدعوة ، ليس فقط لأن بعض أعضاء الحلقة من أصدقائى ، وإنما أيضاً بسبب إعجابى البالغ ببعض الأعضاء الآخرين) . و تحت تأثير كتاب " دراسة منطقية فلسفية " (تراكتاتوس) للودفيش فيتجنشتاين لم تصبح الحلقة معادية فقط للميتافيزيقا وإنما أيضاً للفلسفة . ولقد توصل شليك ، قائد الحلقة ، إلى هذا عن طريق النبوءة القائلة بأنّ ستختفى قريباً تلك الفلسفة : التى لا تقول أبداً شيئاً معقولاً ، إنما تتفوه بكلمات فارغة من المعنى " ، إذ سيكتشف الفلاسفة أن " جمهورهم " قد انصرف عنهم بعد أن منّم خطبهم الطويلة الفارغة .

اتفق فايسمان فى الرأى مع فيتجنشتاين وشليك لسنين طويلة ، واعتقد أننى أستطيع أن أثبت فى حماسه للفلسفة حماس المهتدى .

أدافع دائما عن الفلسفة ، بل وحتى عن الميتافيزيقا ، ضد الحلقة ، وإن كان على أن أعترف أن أداء الفلاسفة لم يكن على ما يرام . ذاك لأننى أعتقد أن لدى الكثيرين من الفلاسفة ، وأنا منهم ، مشاكل فلسفية حقيقية تختلف فى درجة جدتها وصعوبتها ، وأن هذه المشاكل لم تكمن جميعا مما يتعذر حلها .

والحق أن وجود المشاكل الفلسفية الملحة والخطيرة ، والحاجة إلى مناقشتها ، هى الدافع الوحيد فى رأى عما قد نسميه الفلسفة الحرفية أو الفلسفة الأكاديمية .

ولقد أنكر فيتجنشتاين وحلقة شيئا وجود مشاكل فلسفية جديدة .

يقول كتاب *تراكتاتوس* فى نهايته إن المشاكل الظاهرة للفلسفة (ومن بينها مشاكل *تراكتاتوس* ذاتها) هى مشاكل زائفة تنشأ عن التحدث قبل أن نعطى لكل كلماتنا معنى . ربما اعتبرت هذه النظرية من وحي حل راسل للتناقضات المنطقية على أنها قضايا زائفة ، ليست صحيحة وليست خاطئة ، وإنما هى بلا معنى . لقد أدنى هذا إلى التقنية الفلسفية الحديثة لوسم كل أنواع القضايا أو المشاكل المزعجة بأنها " بلا معنى " . داب فيتجنشتاين فيما بعد على الحديث عن " الفاز " تنشأ من سوء استخدام الفلاسفة للغة . وكل ما أستطيع أن أقوله هو أنه إذا لم تكن لدى أية مشكلة خطيرة ، ولم يكن لدى أى أمل فى حلها ، فلن يكون لدى ما اعتذر به عن كونى فيلسوفاً : لن يكون ، عندى ، ثمة دفاع عن الفلسفة .

- ٦ -

فى هذا الجزء سأقدم قائمة برؤى معينة للفلسفة ، وأنشطة معينة تؤخذ كثيرا على أنها مميزة للفلسفة ، واعتبرها مرضية . يمكن أن نسمى هذا الجزء " كيف لا أرى الفلسفة " .

(١) أنا لا أرى أن الفلسفة هى حل الألفاظ اللغوية ؛ ولو أن إزالة سوء الفهم قد تكون أحيانا مهمة أولى ضرورية .

(٢) أنا لا أرى الفلسفة سلسلة من الأعمال الفنية ، أو صورا مذهشة مبتكرة للعالم ، أو سبلا ذكية فريدة لوصف العالم . إننى اعتقد أننا إذا نظرنا إلى الفلسفة بهذه الطريقة فسنتظم كبار الفلاسفة كثيرا ، لم يتشغل كبار الفلاسفة بالسعى نحو الجمال . لم يحاولوا أن يكونوا مهندسين لأنماط بارعة ؛ لكنهم ، قبل كل شيء ، كانوا مثل كبار العلماء باحثين عن الحقيقة ، عن حلول صحيحة لمشاكل حقيقية . كلا ، إننى أرى تاريخ الفلسفة فى جوهره جزءا من تاريخ البحث عن الحقيقة ، وأنا أرفض النظرة الجمالية الخالصة له ، وإن كانت الجمال أهميته فى الفلسفة ، كما فى العلم .

إننى مع الجسارة العقلية قلبا وقالباً . لا يمكن أن نكون جبناء عقليا وفى نفس الوقت باحثين عن الحقيقة . لا بد أن يتجاسر الباحث عن الحقيقة على أن يصبح حكيما - عليه ألا يخشى أن يكون ثوريا فى مجال الفكر .

(٣) إننى لا أرى التاريخ الطويل للنظم الفلسفية صرحاً عقليا واحداً تجرب فيه كل الأفكار المحتملة ، لتظهر فيه الحقيقة - ربما - كمنتج ثانوى . إننى اعتقد أننا ننظم كبار الفلاسفة الأقدمين إذا نحن تشككنا ولو للحظة فى أن كل واحد منهم لم يكن ليهجر نظامه (كما هو الواجب) إذا ما اقتنع أن هذا النظام - على الرغم مما قد يحمل من روعة - لم يكن خطوة فى الطريق إلى الحقيقة . (وعلى الذكر ، هذا هو السبب فى أننى لا أعتبر فيخته أو هيجل من الفلاسفة الحقيقيين : إننى ارتاب فى ولائهم للحقيقة) .

(٤) إننى لا أرى الفلسفة محاولة لتوضيح أو تحليل أو تفسير المفاهيم ، أو الكلمات ، أو اللغات .

إن المفاهيم أو الكلمات هى مجرد أدوات لصياغة القضايا والافتراضات الحدسية والنظريات . فالمفاهيم أو الكلمات لا يمكن أن تكون صحيحة فى ذاتها ؛ إنما هى تخدم لغتنا الوصفية والجدلية . لا يجوز أن يكون هدفنا هو تحليل المعانى ، وإنما البحث عن حقائق مثيرة وهامة ؛ نعى عن نظريات حقيقية .

(٥) أنا لا أرى الفلسفة طريقاً للذكاء .

(٦) أنا لا أرى الفلسفة نوعاً من العلاج العقلي (فييتجنشتاين) ، نشاطاً لانقاذ الناس من التعقيدات الفلسفية . أنا أرى أن فييتجنشتاين (في عمله الأخير) لم يرشد الذبابة إلى طريق الخروج من الزجاج . لكنني أرى في الذبابة ، التي لم تستطع الهروب من الزجاج ، صورة مدهشة لفييتجنشتاين ذاته رسمها لنفسه . (كان فييتجنشتاين حالة فييتجنشتاينية ، مثلما كان فرويد حالة فرويدية) .

(٧) أنا لا أرى الفلسفة دراسةً لكيفية التعبير عن الأشياء بصورة أكثر دقة أو ضبطاً . إن الدقة والضبط ليسا في ذاتهما من القيم العقلية . ولا يجوز أن نحاول أن نكون أكثر دقة أو ضبطاً مما تحتاجه المشكلة التي نعالجها .

(٨) وعلى ذلك ، فأننا لا أرى الفلسفة محاولة لتوفير الأسس أو الهيكل المفاهيمي لحل المشاكل التي قد تبرز في المستقبل القريب أو البعيد . هكذا فعل چون لوك ؛ حاول أن يكتب مقالاً عن الأخلاقيات ، واعتبرها ضرورة أولى لتوفير الخطوات التمهيدية للمفاهيم .

كانت مقالتنا تتألف من هذه الخطوات التمهيدية ، ولقد بقيت الفلسفة البريطانية منذ ذلك الحين (باستثناءات معدودة ، مثل بعض المقالات السياسية لهيوم) غارقة في مستنقع هذه الخطوات التمهيدية .

(٩) لا ولا أنا أرى الفلسفة تعبيراً عن روح العصر . هذه فكرة هيغيلية لا تصمد أمام النقد . هناك بدع في الفلسفة ، كما في العلم . لكن الباحث الصادق عن الحقيقة ، لا يتبع البدعة ؛ سيرتاب في البدع ، بل وسيحاربها .

- ٧ -

كل الرجال وكل النساء فلاسفة . فإن لم يكونوا مدركين أن لهم مشاكل فلسفية ، فليهم على أية حال أحكامهم الفلسفية المسبقة . ومعظم هذه الأحكام نظريات تؤخذ كمسلّمات : تشرّبوها من بيئتهم العقلية أو من التقاليد .

لا يعتقد الناس من هذه النظريات - مدركين - إلا القليل ، هي إذن أحكام مسبقة ، نعتي أنهم يعتقدونها دون فحص نقدي ، رغم أنها قد تكون ذات أهمية قصوى بالنسبة لممارستهم العملية ، وبالنسبة لحياتهم ككل .

إن ضرورة أن يقوم الناس بفحص نقدي لهذه النظريات المؤثرة الواسعة الانتشار ، هي دفاع عن وجود فلسفة المحترفين .

إن نظريات كهذه هي نقطة البدء القلقة لكل علم وكل فلسفة . تبدأ كل فلسفة من رؤية غير نقدية للحس المشترك ، ورؤية غامضة كثيرا ما تكون ضارة . والهدف هو بلوغ حس مشترك نقدي مستتير : بلوغ رؤية أقرب إلى الحقيقة ، بأقل أثر ضار على حياة البشر .

- ٨ -

دعني أقدم أمثلة لأحكام فلسفية مسبقة واسعة الانتشار .

ثمة رؤية للحياة ذات أثر بالغ تقول إنه إذا ما حدث ما هو سيء حقا في هذه الحياة (أو ما نكرهه جدا) فلا بد أن يكون هناك من هو مسئول عنه : لابد أن يوجد شخص قام به متعمدا . وهذه الرؤية قديمة جدا . كان حسد الإلهة وغضبها - عند هوميروس - هما السبب في إفطع ما حدث في ساحة القتال أمام طروادة وفي طروادة ذاتها ؛ كان بوسايدون هو المسئول عما حل بأوديسيوس من كوارث . وكان الشيطان في الفكر المسيحي هو المسئول عن الشرور ؛ أما في الماركسية فإن تأمر الرأسماليين الجشعين هو الذي يمنع مجيء الاشتراكية وإقامة الجنة على الأرض .

إن النظرية التي ترى الحرب والفقر والبطالة نتائج لئيمية مبيتة شريرة ، لتصميم ما مشنوم ، هي جزء من الحس المشترك ، لكنها غير نقدية . ولقد أطلقت على نظرية الحس المشترك غير النقدية هذه اسم نظرية المؤامرة للمجتمع (بل ومن الممكن أن تسمى نظرية المؤامرة للعالم : تذكر البرق الصاعق لزيوس) . إنها نظرية يعتقدونها

الكثيرون ، ولقد أُرُكت - فى صورتها كبحت عن كبش الفداء - الكثير من النزاع السياسى وتسببت فى أفضع الآلام .

ثمة وجه من أوجه نظرية المؤامرة المجتمع ، هو تشجيع التآمر فى واقع الحياة . لكن الفحص النقدي يبين أن التآمر نادراً ما يبلغ مرامه . كان لينين - المؤمن بنظرية المؤامرة - متآمراً ، ومثله كان موسوليني و هتلر . لكن أهداف لينين لم تتحقق فى روسيا ، ومثلا لم تتحقق أهداف موسوليني أو هتلر فى إيطاليا أو فى ألمانيا .

وكل هؤلاء المتآمرين قد أصبحوا متآمرين لأنهم آمنوا بنظرية المؤامرة للمجتمع ، دون نقد .

ربما كان فى توجيه النظر إلى أخطاء نظرية المؤامرة للمجتمع ، ما قد يُعتبر إسهاماً للفلسفة ، متواضعاً لكنه ليس تافهاً . سيؤدى هذا الاسهام إلى اسهامات أخرى مثل اكتشاف أهمية النتائج غير المقصودة للفعل البشرى بالنسبة للمجتمع ، وإلى الاقتراح بأننا نستطيع أن نعتبر أن اكتشاف العلاقات الاجتماعية التى تؤدى إلى النتائج غير المقصودة لأفعالنا ، هو هدف العلوم الاجتماعية النظرية .

خذ مشكلة الحرب . لقد اعتقد فيلسوف نقدى فى قامة برتراند راسل أن علينا أن نفسر الحروب بدوافع سيكولوجية - بالعوانية البشرية . وأنا لا أنكر وجود مثل هذه العوانية ، لكن ما يدهشنى هو أن راسل لم يلحظ أن معظم الحروب فى العصور الحديثة كان دافعها الخوف من العوانية ، لا العوانية الشخصية . كانت إما هروباً إيديولوجية يدفعها الخوف من قوة تآمر ما ، أو حروباً لم يرغب فيها أحد وإنما نجمت عن الخوف الناجم عن موقف موضوعى أو آخر . وكمثال ، هناك الخوف المتبادل من العوانية ، الذى يؤدى إلى سباق تسلح ، ومن ثم إلى الحرب ؛ ربما إلى حرب وقائية كما أشار راسل نفسه - عنو الحرب والعوانية - عندما تخوف - على حق - من أن تتمكن روسيا من القنبلة الهيدروجينية . (ليس هناك من يريد القنبلة ؛ لقد كان الخوف من أن يحتكرها هتلر هو الذى أدى إلى صنعاتها) .

أو خذ مثالا آخر لحكم فلسفى مسبق . ثمة حكم مسبق يقول إن أراء الفرد دائما ما تحدها مصالحه الشخصية و هذا المذهب (الذى يمكن وصفه بأنه صورة منطقة من مذهب هيوم القائل إن العقل عبد للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون) لا يطبقه الشخص عادة على نفسه (لقد فعل هيوم هذا و هو الذى علم التواضع والتشكك بالنسبة لقوانا العقلية ، و من بينهما قوته هو) ولكنه عادة ما يطبقه على الآخر - الذى يختلف رأيه عن رأينا . إن هذا المذهب يمنعنا من أن نستمع فى صبر للقراء التى تختلف عن آرائنا ، ومن أن نأخذها مأخذ الجِد ، لأننا نستطيع أن نفسرها " بمصالح " الشخص الآخر . غير أن هذا يجعل النقاش العلقى أمرا مستحيلا . إنه يؤدي إلى تدهور فضولنا الطبيعى ، تدهور اهتمامنا بالوصول إلى حقيقة الأشياء ، فهو يستبدل بالسؤال الهام : " ما هى حقيقة هذا الأمر ؟ " سؤالا آخر أقل أهمية بكثير : " ما هى مصالح الشخصية ، ما هى دوافعك الخفية ؟ " . إنه يمنعنا من أن نتعلم ممن يختلفون عنا فى الرأى ، و هو يؤدي إلى تدمير وحدة البشرية، الوحدة المبنية على عقلانيتنا المشتركة .

ثمة حكم فلسفى مسبق مشابه ، هو الدعوى - ذات الأثر الكبير فى زماننا هذا - بأن المناقشة العقلية ممكنة فقط بين من يتفقون على الأساسيات . و هذا المذهب الغيبيث يعنى أن النقاش العلقى أو النقدى فى الأساسيات أمر مستحيل ، و أنه يقود إلى نتائج غير مستحبة مثل نتائج المذاهب التى نوقشت فيما سبق .
الكثيرون يعتقدون هذه المذاهب ، و هى تنتمى إلى مجال من الفلسفة كان واحداً من الاهتمامات الرئيسية لكثير من الفلاسفة : **نظرية المعرفة** .

- ٩ -

إن مشاكل نظرية المعرفة كما أراها تشكل القلب من الفلسفة : الفلسفة غير النقدية أو فلسفة الحس المشترك الشائعة بين الناس ، و الفلسفة الأكاديمية . بل إن هذه المشاكل حاسمة بالنسبة لنظرية الأخلاقيات (كما ذكرنا جاك مونو مؤخرا) .

إن المشكلة الرئيسية هنا ، كما في أى مجال آخر - إذا وُضعت بطريقة مبسطة - هي التضارب بين " التفاؤل الإستمولوجى " و " التشاؤم الإستمولوجى " . هل يمكن أن نكتسب المعرفة ؟ ما حجم ما يمكن معرفته ؟ يؤمن التفاؤل الإستمولوجى بإمكانية المعرفة البشرية ، بينما يؤمن التشاؤم بأن المعرفة الحقّة أبعد من قدرة الانسان .

إننى عاشق للحس المشترك - إن لم يكن كله ؛ إننى أؤمن بأن الحس المشترك هو نقطة البداية الوحيدة الممكنة . لكن لا يجب أن نحاول أن نشيد فوقه صرح معرفة حصين ، إنما يجب أن ننقذه وأن نسعى إلى تحسينه . بذا أكون واقعياً بالنسبة للحس المشترك ؛ إننى أؤمن بأن المادة واقع (و هذا ما اعتقد أنه النموذج القياسى لما يُعنى بكلمة " واقعى ") ؛ ولهذا السبب كان لى أن أسعى نفسى " مادياً " ، لولا حقيقة أن هذا المصطلح يعنى أيضاً عقيدة (أ) تأخذ المادة على أنها فى الجوهر لا تُخْتَزَلْ ، (ب) وتنكر واقع مجالات القوى اللامادية ، وبالطبع ، العقل أو الوعى أيضاً ؛ وتنكر واقع كل شيء سوى المادة .

وأنا أتبع الحس المشترك عندما أؤمن بوجود كلٍّ من المادة (العالم الأول) والعقل (العالم الثانى) ، وأقترح أن هناك أشياء أخرى ، لا سيما منتجات عقل الانسان ، التى تشمل الافتراضات الحدسية ، و النظريات والمشاكل (العالم الثالث) . بمعنى آخر ، إننى تعددى الحس المشترك . وأنا مستعد تماماً لأن ينقد هذا الموقف وأن يُستبدل به موقف أفضل . لكن كل ما أعرفه من حجج نقدية ضده باطلة فى رأيى . (وعلى الذكر ، أنا أنظر إلى التعددية هنا فى المعنى الذى تتطلبه الأخلاقيات) .

كل ما أقدم من حجج ضد الواقعية التعددية يرتكز ، فى صورته الأخيرة ، على قول لا نقدى لنظرية الحس المشترك للمعرفة ، وهذا ما أعتبره أضعف ما بالحس المشترك .

إن نظرية الحس المشترك للمعرفة نظرية غاية فى التفاؤل بقدر ما تعادل بين المعرفة وبين المعرفة اليقينية . هى تقول إن كل ما هو حدسى ليس حقاً " معرفة " .

إننى أرفض هذا الجدل على أنه مجرد أمر لفظي ، وأنا أقر عن طيب خاطر بأن المصطلح " معرفة " يحمل فى كل اللغات التى أعرفها دلالة اليقين ، لكن العلم يتألف من فروض ، وبرنامج الحس المشترك القائل بأن نبدأ بما يبدو أكثر المعارف المتاحة يقيناً أو أساسية (المعرفة من الملاحظات) لنقيم على هذه القواعد صرحاً من المعرفة الحصينة ، هذا البرنامج لا يضمم أمام النقد .

هو يقود - على الذكر - إلى رؤيتين للواقع ضد الحس المشترك ، تتعارضان مع بعضهما بعضاً .

(١) اللامادية (بيركلى ، هيوم ، ماخ)

(٢) مادية السلوكيين (واطسون ، سكينر)

تتكر الأولى واقع المادة ، لأن الأساس اليقيني الحصين لمعرفتنا يتألف من خبراتنا الحسية ، وهذه تبقى إلى الأبد لا مادية .

أما الثانية فتتكر وجود العقل (وتتككر ، على الذكر ، وجود حرية بشرية) ، لأن كل ما يمكننا حقاً أن نلاحظه هو سلوك الإنسان ، الذى يشبه من جميع النواحي سلوك الحيوان (سوى أنه يشمل مجالاً هاماً أوسع هو " السلوك اللغوى ") .

والنظريتان ككتاهما ترتكزان على نظرية معرفة باطلة للحس المشترك ، وتؤديان إلى نقد تقليدى باطل للنظرية الواقعية للحس المشترك . وهاتان النظريتان ليستا محايدتين أخلاقياً ، إنما هما خبيثتان : إذا أردت أن أهدى طفلاً بيكى ، فإننى لا أود أوقف بعض الاحساسات المثيرة (لسخطى أو لسخطك) : لا ولا أنا أود أن أغير من سلوك الطفل ؛ أو أن أوقف سيل الدموع من أن يجرى على خديه . كلا ، إن دوافعى مختلفة - دوافع لا يمكن إثباتها أو ردّها إلى أصل ، إنما هى إنسانية .

بلغت اللامادية (التى تدين بنشأتها إلى إصرار ديكارت - الذى لم يكن لا مادياً - على ضرورة أن نبدأ من قاعدة لا سبيل إلى الشك فيها ، مثل المعرفة بوجودنا) بلغت ذروتها بإيرنست ماخ عند تحول هذا القرن . لكنها غدت الآن وقد فقدت معظم تأثيرها . لم تعد عصرية .

أما السلوكية ، إنكار وجود العقل ، فلا تزال إلى الآن عصرية ، صحيح أنها تمجد الملاحظة ، لكنها تتحدى كل الخبرة البشرية ، كما تحاول أيضاً أن تشتت من نظرياتها نظرية أخلاقية كريمة - نظرية الإشراف ، على الرغم من أنه ليس ثمة نظرية أخلاقية تُشتق في الواقع من الطبيعة البشرية . (أكد جاك مونو هذه النقطة ، أنظر أيضاً كتابي *المجتمع المقترح وخصومه*) . إننا نأمل أن تفقد هذه البدعة أثرها يوماً ما ، فهي تركز على التسليم اللانقدي بنظرية المعرفة للحس المشترك ، والتي حاولت أن أبين تعذر الدفاع عنها .

- ١٠ -

وأنا أرى أن الفلسفة لا يجب أبداً ، ولا يمكن في الحق أبداً أن تُفصل عن العلوم . فالعلم الغربي كله - من الناحية التاريخية - هو نسل التأملات الفلسفية الاغريقية في الكون ، في نظام العالم . أما الأجداد المشترك لكل العلماء ولكل الفلاسفة فهم هوميروس ، وهيسيود ، وقيل السقراطيين . كان المحور المركزي عندهم جميعاً هو تفحص بناء الكون ، وموقفنا من الكون ، بما في ذلك مشكلة معرفتنا بالكون . (وهذه المشكلة أراها لا تزال حاسمة بالنسبة لكل فلسفة) . أما الاستقصاء النقدي في العلوم وكشوفها ومناهجها ، فلا يزال سمة تميز الاستقصاء الفلسفي ، حتى بعد أن انفصلت عنه العلوم .

إن كتاب *نموذج الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية* ، يسم في رأبي الواقعة الكبرى ، أكبر ثورة ذهنية في تاريخ البشرية كله . إنه يسم تحقيق حلم عمره أكثر من ألفي عام ؛ إنه يسم نضوج العلم وانفصاله عن الفلسفة . ظل نيوتن ، مثل كل حبر «عصاة» ، فيلسوفاً ؛ وظل مفكراً نقدياً ، باحثاً ، متشككاً في نظرياته هو نفسه . هكذا نجد أنه يكتب في خطابه إلى بنتلي (في ٢٥ فبراير ١٦٩٣) عن نظريته التي تتضمن الفعل من بعد :

أما أن تكون الجاذبية متصلة وملزمة وأساسية للمادة ،
بحيث يمكن للجسم أن يؤثر في آخر بعيد عنه فهو
أمر عندي منافي للعقل حتى لأعتقد أن ليس هناك أبداً من قد
يكشفه من كل نوى الموهبة الحق في المواضيع الفلسفية .

و لقد كانت نظريته عن الفعل من بُعد هي التي قادت إلى الارتياحية والصوفية .
حاج بأنه إذا كان لكل المناطق البعيدة في الفضاء الهائل أن تتفاعل فوراً مع بعضها
بعضاً ، فإن السبب لابد أن يكون هو وجود كيان واحد في نفس الوقت بكل مكان -
وجود الله . هكذا كانت محاولة حل مشكلة التأثير من بعد هي التي قادت نيوتن إلى
نظريته الصوفية ، التي يرى فيها الفضاء مركزاً لاحتساس الخالق ، النظرية التي تجاوز
فيها العلم والتي ضمت الفلسفة النقدية النظرية إلى الدين النظري . ونحن نعرف أن
ثمة نوافع مماثلة قد حركت آينشتين .

- ١١ -

أقر بأن هناك بالفلسفة لا تزال بعض المشاكل المراوغة ، إن تكن في غاية
الأهمية ، مشاكل تجد مكانها الطبيعي بل الأوضح في الفلسفة الأكاديمية : مشاكل
المنطق الرياضي مثلاً ، أو بشكل أعم ، مشاكل فلسفة الرياضيات . و لقد أثر في كثيراً
ما تم في قرننا هذا من انجاز مذهل بهذه المجالات .

أما بخصوص الفلسفة الأكاديمية على وجه العموم ، فيقلقني أثر من دأب
بيركلي على تسميتهم " الفلاسفة الصغار " . إن نقد هو دم الحياة للفلسفة ، لا ريب في
ذلك . لكن علينا أن نتجنب المماحكة . أمر مهلك حقاً ذلك التقدير الصغير لنقاط صغيرة
دون فهم لمشاكل الكون الكبرى ، للمعرفة البشرية ، للأخلاقيات ، للفلسفة السياسية ،
دون محاولة جادة مخلصه لحلها . يبدو الأمر وكأن في كل فقرة مطبوعة يمكن ببعض
المجهود أن يُساء فهمها أو يُساء تفسيرها ، في كل فقرة كهذه ما يكفي لتبرير كتابة
ورقة فلسفية نقدية أخرى . و المدرسة اللاهوتية - في معناها الأسوأ - زاحرة بمثل

هذا ! كل الأفكار الهائلة مدفونة في فيض من الكلمات . في نفس الوقت ، يبدو أن محرري الكثير من المجلات يقبلون الآن عجرفة ما وبذاءة - كانت يوماً أمراً نادراً في أدبيات الفلسفة - ويعتبرون ذلك دليلاً على جسارة التفكير والأصالة .

إنني اعتقد أن مهمة كل مفكر أن يدرك الموقف المتميز الذي يحتله . إن من واجبه أن يكتب بأبسط وأوضح ما يستطيع ، بأفضل صورة متحضرة ممكنة . لا يجب أبداً أن ينسى تلك المشاكل الكبرى التي تكتنف البشر ، والتي تحتاج إلى فكر جديد جسور و حلیم ، ولا التواضع السقراطي لمن يعرف ضالّة ما يعرفه ؛ أما تجاه الفلاسفة الصغار ومشاكلهم الصغيرة ، فإنني اعتقد أن المهمة الرئيسية للفلسفة هي التأمل النقدي في الكون وفي موقفنا في الكون ، بما في ذلك قدرتنا على المعرفة وقدراتنا على الخير والشر .

- ١٢ -

ربما كان لي أن أختتم هذا ببعض من فلسفة غير أكاديمية حقا .

تُنسب إلى واحد من رجال الفضاء الذين زاروا القمر، في أول رحلة إليه ، ملحوظة بسيطة حكيمة قالها بعد عودته (وأنا أنقل هنا عن الذاكرة) : " لقد رأيت في حياتي الكثير من الكواكب ، لكن ليس مثل الأرض أبداً " . وأنا أعتقد أن هذه ليست فقط حكمة ، وإنما هي حكمة فلسفية . إننا لا ندرك روعة أن نحيا فوق هذا الكوكب الصغير المدهش ، أو لماذا وُجدت شمة حياة كهذه على كوكبنا لتجعله جميلاً هكذا . لكن ، ما نحن ذا ، و الأرض تعطينا كل سبب كي نمتلئ دهشة و كي نشعر بجميّلها علينا . إنها أقرب ما تكون إلى المعجزة . العلم يقول إن الكون يكاد يخلو من المادة ؛ وحيثما توجد مادة فإنها تكون في حالة تشوش واضطراب لا تسمح بالسكنى . ولقد تكون هناك كواكب أخرى تحمل الحياة ، لكننا إذا أخذنا منطقة في الكون حيثما اتفق ، فإن احتمال أن نعرّ بها على كوكب يحمل الحياة سيكون صفرًا (والاحتمال محسوب على أساس ما نعرفه في علم الكونيات المعاصر الغامض) .

التسامح والمسئولية الفكرية

(عنوان مسروق من زينوفانيس و فولتير)

طلب منى هنا أن أعيد محاضرة ألقيتها فى توينجن عن دعوى " التسامح والمسئولية الفكرية " . وهذه المحاضرة مهداة إلى نكرى ليوبولد لوكاس ، العالم المؤرخ ، رجل التسامح و الإنسانية الذى أصبح ضحية التعصب و اللإنسانية .

فى ديسمبر ١٩٤٢ ، وفى عمر السبعين ، أودع الدكتور ليوبولد لوكاس وزوجته للسجن بمعسكر الاعتقال فى تريزينشتات ، حيث عمل خاخاما : مهمة شاقة للغاية . ولقد مات هناك بعد عشرة أشهر . بقيت زوجته نورا فى هذا المعسكر مدة ثلاثة عشر شهراً بعده ، حيث عملت كممرضة . وفى أكتوبر ١٩٤٤ رُحِلت إلى بولنده مع ١٨٠٠٠ سجين آخر ، و هناك قُتلت .

كان مصيرها رهيبا . وكان هذا مصير أعداد لا تحصى من الناس ، ناس يحبون غيرهم من الناس ، ناس حاولوا مساعدة غيرهم من الناس ، ناس أحبهم غيرهم

محاضرة ألقىت بجامعة توينجن فى ٢٦ مايو ١٩٨١ ، و أعيدت فى فيينا ربيع عام ١٩٨٢ . ترجمتها من الألمانية إلى الإنجليزية ميليتا ميو ، و قامت لورا ج. بينيت ببعض التعديلات الطفيفة . قام المؤلف بنفسه بترجمة الأشعار إلى الإنجليزية .

من الناس ، و حاول هؤلاء أن يساعدوهم . كانت لهم أسر ، تمزقت ، و تحمطت ،
وأبيدت .

لا أنوى هنا أن أتحدث عن هذه الأحداث الرهيبة . فمهما قلنا ، أو حتى فكرنا ،
فسيبودو الأمر و كئنه محاولة للتقليل من شأن وقائع تتحدى الخيال .

- ١ -

و يستمر الرب ، اللاجئين من فيتنام ؛ ضحايا بول بوط في كمبوديا ؛ ضحايا
الثورة في إيران ؛ اللاجئين من أفغانستان ؛ اللاجئين العرب من إسرائيل ؛ المرة بعد
المرة ، أطفال و نساء و رجال يصبحون ضحايا المتعصبين المجانين ،
ماذا يمكن أن نقوم به لنمنع وقوع هذه الحوادث البشعة ؟ أئمة ما يمكننا
عمله ؟

إجابتي هي : نعم ، إننى اعتقد أن هناك الكثير مما يمكننا نحن عمله . و عندما
أقول " نحن " فإننى أعنى المثقفين ، المهتمين بالأفكار ، لاسيما القادرين منا على
القراءة ، و - ربما - الكتابة .

لماذا أعتقد أننا نحن المثقفين قادرين على المساعدة ؟ لأننا ببساطة ، نحن
المثقفين ، قد تسببنا فى أفظع الأضرار ، منذ آلاف السنين . القتل الجماعى باسم
فكرة ، عقيدة ، نظرية ، دين - كل هذا من صنع أيدينا ، من ابتكارنا ، من ابتكارنا
نحن المثقفين . سنكسب الكثير لو أننا تمكنا فقط من وضع حد لوقوف إنسان فى
مواجهة آخر - و كثيرا ما يحدث هذا بحسن نية ، ليس من يستطيع القول إنه من
المستحيل أن نوقف هذا .

تقول أهم الوصايا العشر : إياك أن تقتل ! إن هذه الوصية تحمل تقريبا كل
الأخلاقيات . أما الصياغة التى قدمها شوبنهاور - مثلا - للأخلاقيات ، فليست سوى
استيراد لأهم الوصايا هذه ، إن أخلاقيات شوبنهاور بسيطة و مباشرة وواضحة ، هو
يقول : " لا تؤذ أحدا ، ساعد الجميع بقدر ما تستطيع ! " .

لكن ، ما الذي تُرى قد حدث عندما نزل موسى أول مرة من فوق جبل سيناء ومعه الألواح الحجرية ، قبل حتى أن يعلن الوصايا العشر ؟ لقد شهد ضللاً رهيباً ، بدعة العجل الذهبي . هنا نسى موسى كل شيء عن وصية " إياك أن تقتل " ، وصاح (سفر الخروج : ٣٢) :

من يقف منكم إلى جانب الرب ؟ فليأت إلي
ثم قال لهم ، رب إسرائيل يقول ، ليضع كل سيفه إلى جانبه ،
..... وليقتل كل رجل أخيه ، وليقتل كل رجل رفيقه ، وليقتل كل
رجل جاره في ذلك اليوم سقط هناك من القتل نحو ثلاثة
آلاف رجل .

ربما كانت هذه هي البداية . أما الشيء المؤكد فهو أن الأمور قد أخذت تمضي على هذا المنوال : في الأرض المقدسة ، وفي الغرب هنا بعد ذلك ، وفي الغرب على وجه الخصوص بعد أن تبوأ المسيحية وضع الدين الرسمي . أصبحت قصة مروعة للاضطهاد الديني ، والاضطهاد من أجل الأرثوذكسية ، ثم ، فيما بعد - لاسيما في القرنين ١٧ ، ١٨ - تنافست إيديولوجيات أخرى في تبرير الاضطهاد والقسوة والارهاب : القومية ، والعرقية ، والأرثوذكسية السياسية ، وغيرها من الديانات .

وخلف أفكار الأرثوذكسية والهرطقة ، تخفي صفار الرذائل ؛ تلك التي ينزع إليها المثقفون بخاصة : الفطرية ، الاعتداد بالنفس الذي يقترب من النوجماتية ، الغرور العقلي . كل هذه من صفار الرذائل - وليست من كبارها كالقسوة .

- ٢ -

يُلمع عنوان هذه المحاضرة (التسامح والمسئولية الفكرية) إلى حجة لفولتير (أبى التنوير) في الدفاع عن التسامح . تسامح فولتير " ما التسامح ؟ " ، وأجاب (والترجمة هنا بتصرف) :

التسامح هو النتيجة الحتمية لإدراكنا أننا لسنا معصومين من
الخطأ . البشر خطأون . ونحن نخطئ طويلاً الوقت .

دعونا إذن نفكر لبعضنا الحماقات . هذا هو المبدأ الأول للحق الطبيعي .

فولتير هنا يناشد أمانتنا الذهنية : علينا أن نعتزف بأخطائنا ، بأننا لسنا معصومين من الخطأ ، بجهلنا . كان فولتير يعرف جيداً بوجود المتعصبين المقتنعين تماماً بأرائهم . لكن ، هل اقتناعهم صادق حقاً ؟ هل اختبروا بضيق أنفسهم وأسباب اعتناقهم لهذه المعتقدات ؟ أليس موقف النقد الذاتي جزءاً من كل أمانة ذهنية ؟ أو ليس التعصب دائماً محاولة يُفَرِّق بها الفرد ما لم يعترف به من كفرٍ كَتَمَهُ فأصبح بحيث لا يدركه الإدراك كله ؟

أما مناشدة فولتير لتواضعنا الذهني ، بل - وهو الأهم - لأمانتنا الذهنية ، فقد كان لها أثر كبير على مفكرى عصره . أود أن أعرض هذه المناشدة هنا .

كان السبب الذي أغواه فولتير تعصيداً للتسامح هو أن على كل منا أن يغفر حماقات الآخر . ولقد وجد فولتير - على حق - أن ثمة حماقة شائعة ، هي التعصب ، يصعب أن نتسامح فيها . حدود التسامح تنتهي هنا . فإذا منحنا التعصب الحق في أن يُحْتَمَل ، فإننا ندمر التسامح ، ونحطم الدولة الدستورية . لقد كان هذا هو مصير جمهورية فايمار .

ولكن ، وبغض النظر عن التعصب ، فهناك لا تزال حماقات أخرى لا يجب أن نحتملها : أولها تلك الحماقة التي تجعل المثقف يتبع آخر البدع ؛ بدعة تسببت في أن يتبنى الكثير من الكتاب أسلوباً غامضاً مؤثراً ، الأسلوب المَلْفُز الذي نَقَّده جوته بعنف في *فاوست* (مثلاً جنول ضرب العُرْافة) . وهذا الأسلوب ، أسلوب الكلمات الكبيرة الغامضة ، أسلوب الكلمات الطنانة غير المفهومة ، هذه الطريقة في الكتابة : لا يجب أن نقبلها أكثر من ذلك ، لا ولا يجب أن يطبقها المثقفون . إنها غير مسئولة ذهنياً . إنها تحطم الحس المشترك الضمجي ؛ إنها تحطم العقل ؛ إنها تجعل الفلسفة المسماة *النسبوية* ممكنة ، وهذه فلسفة تعادل الدعوى القائلة إنه من الممكن بالحجة الدفاع عن كل الدعوى بنفس القوة تقريباً . كل شيء جائز ! بدأ تؤدي دعوى النسبوية إلى الفوضى ، إلى اللاشعورية ؛ إلى حكم العنف .

قائمتنا إذن فكرة " التسامح والمسؤولية الفكرية " إلى قضية النسبوية .

هنا أود أن أقارن بين النسبوية وبين موقف آخر عادة ما يلتبس بالنسبوية ، بينما هو مختلف في الواقع عنها تماما . كثيرا ما وصفتُ هذا الموقف *بالتعديدية* ؛ لكن هذا لم يؤد إلا إلى سوء الفهم هذا ، وبذا فسأطلق عليه اسم *التعديدية النقدية* . وبينما تقوم النسبوية ، الناشئة عن صيغة رخوة من التسامح ، إلى حكم العنف ، فإن التعديدية النقدية يمكن أن تسهم في ترويض العنف .

تصبح فكرة *الحقيقة* ذات أهمية قصوى عندما نود التمييز بين النسبوية وبين التعديدية النقدية .

النسبوية هي الوضع الذي يؤكد فيه كل شيء ، أو عمليا كل شيء ، ومن ثم لا شيء . كل شيء صحيح ، أو لا شيء . وعلى هذا فالحقيقة مفهوم بلا معنى .
و التعديدية النقدية هي الوضع الذي يُسمع فيه لكل النظريات - أو أكبر عدد منها - بأن تتنافس مع كل النظريات الأخرى ، وذلك *لمصلحة البحث عن الحقيقة* . تتضمن المنافسة الجدل العقلي للنظريات ، والحذف النقدي لها ، لابد أن يكون الجدل عقليا - وهذا يعني ضرورة أن يكون هذا الجدل معنيا بالحقيقة في النظريات المتنافسة؛ تكون النظرية التي تبدو الأقرب إلى الحقيقة أثناء الجدل هي الأفضل ، لتحل النظريات الأفضل محل النظريات الأخرى . إننا نراهن إذن على قضية الحقيقة .

- ٣ -

إن لفكرة الحقيقة الموضوعية وفكرة البحث عن الحقيقة أهمية حاسمة هنا .
كان زينوفانيس - في عصر ما قبل سقراط - أول مفكر طورَ نظريةً للحقيقة ، وربط فكرة الحقيقة الموضوعية بالفكرة الجوهرية القائلة بأن البشر غير معصومين من الخطأ . ولد عام ٥٧١ ق . م . في أبوتيا بآسيا الصغرى ، وكان أول إغريقي يكتب النقد الأدبي ؛ كان أول فيلسوف أخلاقي ؛ أول من طورَ نظرية نقدية للمعرفة البشرية ؛ أول موحِّدٍ نظري .

كان زينوفانيس مؤسس تقليد ، مؤسس طريقة في التفكير ينتمي إليها - من بين آخرين - سقراط ، وإراسموس ، ومونتين ، ولوك ، وهوم ، وفولتير ، و ليسنج . يسمى هذا التقليد أحياناً باسم المدرسة الارتيايية . ومثل هذا التعريف يقود بسهولة إلى سوء الفهم . يقول قاموس أكسفورد الموجز مثلاً : " الارتيايى شخص يرتاب في حقيقة المذاهب الدينية ، شخص لا أدرى ... ملحد ، أو يتخذ رؤية كلية . لكن الكلمة اليونانية التى اشتقت منها الكلمة (كما يقول نفس القاموس) تعنى : " ينظلم " ، " يحقق " ، " يفكر ملياً " ، " يبحث " .

لأبد أن كان هناك من بين الارتياييين (بالمعنى الأصلى للكلمة) الكثيرون من المتشككين بل وربما أيضاً من المتخوفين . أما الحركة المشنومة التى عادت بين كلمتى " ارتيايى " و " متشكك " فربما كانت حركة مأكرة من المدرسة الرواقية أرادت بها أن تهزاً من منافساتها . على أية حال فإن الارتياييين زينوفانيس ، وسقراط ، وإراسموس ، ومونتين ، ولوك ، وفولتير ، و ليسنج ، كانوا جميعاً إما مؤمنين أو ريبويين . و أما ما كان يجمع بين أعضاء هذا التقليد الارتيايى - ومنهم الكاردينال نيوكولاس دأكوزا ، وإراسموس روتردام - وما أشترك أنا فيه معهم ، فهو أننا نؤكد على الجهل البشرى . من هذا يمكن أن نشير إلى نتائج أخلاقية هامة : **التسامح ، إنما ليس التسامح فى التعصب أو فى العنف أو فى القسوة .**

كان زينوفانيس شاعراً نواراً ، تتلمذ على هوميروس و هيسبيود ، ونقد الاثنين . كان نقده أخلاقياً وتربوياً ، عارض جدل هوميروس و هيسبيود القائلى إن الآلهة تسرق وتكذب وترزى . وقاده هذا إلى نقد مذهب هوميروس عن الآلهة . وكانت أهم نتائج هذا النقد اكتشاف ما نسميه اليوم باسم " التشبيه " (خلق الصفات البشرية على الآلهة) : الاكتشاف بأن ليس علينا أن نأخذ مأخذ الجد بكل القصص الاغريقية عن الآلهة ، لأنها تمثل الآلهة فى صورة بشر . هنا ربما كان لى أن أقتبس بعضاً من حجج زينوفانيس الشعرية .

يقول الحبشيون إن آلهتهم سود مبطلو الأنف
بينما يقول الثراسيون إن آلهتهم ذرق العيون حمرة الشعر

لكن لو ان للماشية أو الخيول أو الأسود أياذ يمكن أن ترسم
ويمكن أن تحت التماثيل مثل البشر ، فستمكن الخيول من
أن ترسم ألقتها
لتشبه الخيول ، وستشبه آلهة الأبقار
الأبقار ، وسيقوم كل بتشكيل أجسام
لألقتها تشبه النوع الذي يرسمها .

بهذه الحجة وضع زينوفانيس نفسه في مشكلة : كيف يكون لنا أن نفكر في
الآلهة بعد أن نَقَدَّ التشبيه " هذا ؟ لدينا أربع شظايا تحمل جزءا من إجابته . كانت
إجابته توجيحية بالرغم من أن زينوفانيس - مثل لوثر عندما ترجم الوصية الأولى - قد
لجأ إلى استخدام " آلهة " بالجمع عند صياغته لفكرته عن التوحيد :

ثمة إله واحد ، هو وحده الأكبر من بين الآلهة ومن بين الرجال ،
لا يشبه البشر ، لا عقلا ولا جسما ،
يبقى دائما في مكان واحد ، لا يتحرك أبدا ،
لا ولا يليق به أن يتحرك هنا أو هناك ،
دون مجهود يحكم مملكته ، بمجرد التفكير والقصد
كله نظر ، كله فكر ، كله سمع .

هذه هي الشظايا التي تقدم بيانا عن لا هوت زينوفانيس التأملی .

الواضح أن هذه النظرية الجديدة تماما كانت عند زينوفانيس حبالا لمشكلة
عويصة . و الواقع أنها قد خطرت له كحل لأكبر المشاكل ، مشكلة الكون . ليس من
يشك ، بين من يعرف شيئا عن سيكولوجيا المعرفة ، في أن هذا التبصر الجديد ، عند
مبتكره ، كان يبدو له إلهاما :

و على الرغم من هذا ، فيها هو زينوفانيس يقول بكل وضوح و أمانه إن نظريته
ليست بأكثر من افتراض حدسي . كان هذا نصرا للنقد الذاتي لا يبارى ، نصرا
لأمانته الذهنية ولتواضعه .

ثم إنه زينوفاثيس قد عمم هذا النقد الذاتى بطريقة أعتقد أنها تميزه : كان واضحاً له أن ما اكتشفه عن نظريته - معنى أنها ليست بأكثر من افتراض حدسى ، على الرغم مما لها من قوة اقناع بديهية - لابد أن يكون صحيحاً بالنسبة لكل النظريات البشرية : كل شيء ليس سوى افتراضات حدسية . و عندى أن فى هذا ما يكشف لنا عن أنه لم يكن سهلاً عليه أن يعتبر نظريته فرضاً حدسياً .

وضع زينوفاثيس نظريته النقدية عن المعرفة - أن كل شيء هو فرض حدسى - فى ستة أبيات من الشعر جميلة :

أما بالنسبة للحقيقة اليقينية . فلا أحد يعرفها

و إن يعرفها أحد ؛ لا عن الآلهة

و لا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء .

و حتى لو حدث بالصدفة أن نطق

بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :

فكل شيء ليس إلا نسجاً محبوباً من التخمينات .

هذه الأبيات الستة تحتوى على أكثر من مجرد نظرية عن لا يقينية المعرفة البشرية . إنها تحتوى على *نظرية للمعرفة الموضوعية* . ذلك لأن زينوفاثيس يخبرنا هنا أنه : بينما قد يكون بعض ما أقوله صحيحاً ، فإننى لن أعرف لا أنا و لا غيرى أنه صحيح . وهذا يعنى أن الحقيقة موضوعية : إن الحقيقة هى تتأخر ما أقول مع الواقع ؛ سواء عرفت أو لم أعرف بوجود التناظر .

وبجانب ذلك فإن الأبيات الستة تحوى نظرية أخرى غاية فى الأهمية . إنها تحمل إشارة إلى الفرق بين *الحقيقة الموضوعية واليقين الذاتى للمعرفة* . ذاك لأن الأبيات الستة تقر بأنه حتى عندما أعلن أكمل حقيقة ، فإننى لا أستطيع أن أعرف هذا بيقين . ليس ثمة معيار للحقيقة غير معصوم من الخطأ : من المستحيل ، أو يكاد يكون من المستحيل ، أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ .

غير أن زينوفاثيس لم يكن متشائماً إبستمولوجياً . كان باحثاً ؛ ولقد تمكن خلال سنى حياته الطويلة ، و عن طريق إعادة الفحص النقدية ، من أن يحسن الكثير

من افتراضاته الحدسية ، بل ونظرياته العلمية على وجه الخصوص ، هذه هي كلماته :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية

عن كل شيء ، لكن مرور الزمن

و من خلال البحث نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل .

ثم ان زينوفانيس يفسر لنا أيضا ما يعنيه بقوله " ونعرف الأشياء بشكل أفضل " : إنه يعنى الاقتراب من الحقيقة الموضوعية : القرب من الحقيقة ، التشابه مع الحقيقة . ذلك لأنه يقول في واحد من افتراضاته الحدسية :

هذه الأشياء ، التي قد نحدها ، تشبه الحقيقة .

و من المحتمل أن يكون بكلمة " نحدها " في هذه الشظية ما يشير إلى نظرية التوحيد لدى زينوفانيس .

ربما كان لنا أن نفرد النقاط التالية في نظرية زينوفانيس عن الحقيقة و المعرفة البشرية :

١- تتألف معرفتنا من عبارات .

٢- تكون العبارات إما صحيحة أو خاطئة .

٣- الحقيقة موضوعية : إنها تناظر محتوى العبارة مع الوقائع .

٤- حتى عندما نعبر عن أكمل حقيقة ، فإننا لن نعرف ذلك - نعلم أننا أبدا لن نعرفها بيقين .

٥- لما كانت " المعرفة " بالمعنى المألوف للكلمة تعنى " المعرفة اليقينية " ، فلا يمكن أن يكون شئ معرفة . ان يكون سوى " المعرفة الحدسية " ، فكل شئ ليس إلا نسيجا محبوبا من التخمينات " .

٦- لكننا نستطيع في معرفتنا الحدسية أن نتقدم نحو شئ أفضل .

٧- المعرفة الأفضل هي الاقتراب الأفضل من الحقيقة

٨- لكن تبقى المعرفة دائماً حدسية - نسيجاً من التخمينات

من المهم لفهم نظرية زينوفانيس عن الحقيقة أن نؤكد أن زينوفانيس كان يفرق بوضوح بين الحقيقة الموضوعية وبين اليقين الذاتي. إن الحقيقة الموضوعية هي تتأطر العبارة مع الوقائع، سواء عرفنا هذا - عرفناه بيقين - أو لم نعرف، وعلى هذا، فلا يجب أن نخلط بين الحقيقة وبين اليقين أو المعرفة اليقينية. إن من يعرف شيئاً بيقين هو من يعرف الحقيقة. لكن يحدث كثيراً أن يحدث أحدهم شيئاً دون أن يعرفه بيقين، ويحدث أن يكون حدسه صحيحاً فعلاً لأنه يناظر الوقائع، كان زينوفانيس، على حق، بمعنى أن هناك الكثير من الحقائق - الحقائق الهامة - التي لا يعرفها أحد بيقين؛ وإن هناك الكثير من الحقائق التي لا يمكن لأحد أن يعرفها، وإن كان هناك من قد يجدها، ثم إنه كان يعنى أيضاً أن هناك من الحقائق ما لا يمكن لأحد أن يجدها.

والحق أن في كل لغة يمكن بها أن نتحدث عن متواليات لا نهائية من الأعداد الطبيعية، هناك تنويع لا نهائية من العبارات الواضحة غير الغامضة (مثلاً: $217 = 627 + 2$)، وكل من هذه العبارات إما صحيحة، أو إذا كانت خاطئة فليسها صحيح. وعلى هذا فهناك عدد لا نهائي من القضايا الصحيحة المختلفة، ومن هذا نستخلص وجود عدد كبير لا نهائي من القضايا الصحيحة التي لن نتأكد أبداً من معرفتها - عدد كبير لا نهائي من الحقائق التي لا سبيل إلى معرفتها.

وستجد حتى في أيماننا هذه فلاسفة يقولون إن الحقيقة لا تكون جوهرية بالنسبة لنا إلا إذا امتلكتها؛ إلا إذا عرفناها بيقين. على أن لعرفتنا بوجود معرفة حدسية أهمية كبرى، هناك حقائق لا يمكن أن تقترب منها إلا بالبحث الشاق. إن سبيلنا عادة ما يلتوي لير من خلال الخطأ، وبدون الحقيقة لن يكون ثمة خطأ (وبدون الخطأ لا عصمة من الخطأ).

كانت بعض الرؤى التي عرضتها حالاً واضحة لى إلى حد بعيد ، حتى قبل أن أقرأ شذرات زينوفايس - التى ربما لم يكن لى أن أفهمها لولا هذه الرؤى . لقد أصبح واضحاً لى من خلال أينشتين أن أفضل معرفتنا حدسى ، أنها تسبب محبوب من التخمينات . ذلك لأنه قد أبرز أن نظرية الجاذبية النيوتن - مثل نظرية الجاذبية لاينشتين - هى معرفة حدسية ، على الرغم من نجاحها الهائل ؛ كما أن نظرية أينشتين ، مثل نظرية نيوتن ، هى على ما يبدو ليست سوى اقتراب من الحقيقة .

إننى أعتقد أنه لولا أعمال نيوتن وأينشتين لما اتضحت لى أبداً أهمية المعرفة الحدسية ؛ لذا سنأت نفسى ، كيف أمكن أن تصبح الصورة واضحة أمام زينوفايس منذ ٢٥٠٠ عام ؟ ربما كانت إجابة هذا السؤال هى : قبل زينوفايس فى البداية الصورة الهوميريوية للكون - تماماً مثلما قبلت أنا الصورة اللينوتونية للكون ، ثم تعلم اعتقاده ، مثلما تعلم اعتقادى : عنده يسبب بقده لهوميروس ، و عندى يسبب نقد أينشتين لنيوتن . استبدل زينوفايس ، مثل أينشتين تماماً ، بصورة الكون المتقدمة صورة أخرى ؛ وكان الاثنان يدركان أن صورتها الجديدة للكون هى مجرد فرض حدسى .

أدركت أن زينوفايس قد سبقنى فى نظريتى للمعرفة الحدسية منذ ٢٥٠٠ سنة ، ولقد علمنى هذا أن أكون متواضعاً . لكن فكرة التواضع الذهبى هى الأخرى كانت هناك من قديم . لقد سبقنا إليها سقراط :

كان سقراط هو المؤسس الثانى - الأكثر تأثيراً - للتقليد الارثيائى . علمنا : إن الحكيم هو من يعرف أنه ليس حكيماً .

لقد توصل سقراط ، ومعهُ فى نفس الوقت تقريباً ديموقريطس ، كل على حدة ، إلى نفس الكشف الاخلاقي . قال كلاماً بنفس الكلمات تقريباً : أن تعلم وتقاسى ، خير من أن تعلم .

ربما كان لي أن أنسى أن هذه البصيرة - على الأقل عندما تصطبجها معرفة جميلة ما نعرفه - تؤدي ، كما علمنا فوليتير بعد ذلك بكثير ، إلى التسامح .

- ٥ -

أتحول الآن لأعالج الأهمية المعاصرة للفلسفة ذاتية النقد للمعرفة .

لا بد أولا أن أناقش الاعتراض الهام التالي : قد يقول البعض إنه من الصحيح أن زينوفانيس وديموقريطس وسقراط لم يعرفوا شيئا ، وأن قد كانت لهم الحكمة لأنهم كانوا المتقارهم إلى المعرفة ، بل وربما كانوا أحكم عندما اتخذوا موقف نشدان المعرفة أو البحث عنها . ولا تزال نحن - أو على وجه التحديد علمائنا - ينقبون وراء المعرفة ويبحثون عنها . لكن علماء اليوم لا ينقبون فقط ، إنما هم يكتشفون ، ولقد اكتشفوا الكثير ؛ الكثير حقا ليشكل حجم معارفنا العلمية اليوم مشكلة . هل من الصواب إذن أن نستمر إلى الآن بكل صدق في بناء فلسفتنا للمعرفة على دعوى سقراط بافتقارنا إلى المعرفة ؟

الاعتراض صحيح ، وإنما فقط في ضوء أربع نقاط إضافية غاية في الأهمية . أولا : عندما يُقترح أن العلم يعرف الشيء الكثير ، فإن هذا يكون صحيحا ، لكن كلمة " المعرفة " تُستخدم هنا - دون وعي منا على ما يبدو - بمعنى يختلف تماما عما كان يقصده زينوفانيس وسقراط ، وأيضا عن المعنى اليومي الدارج الآن لكلمة " معرفة " . ذلك أننا نعني " بالمعرفة " دائما " المعرفة اليقينية " . فإذا ما قال أحدهنا " أنا أعرف أن اليوم هو الثلاثاء " ، لكنني لست متيقنا من أن اليوم هو الثلاثاء " ، قلنا إنه يناقض نفسه ، أو أنه يُنكر في النصف الثاني من جملة ما قاله في نصفها الأول .

لكن معرفتنا العلمية لا تزال معرفة غير يقينية . إنها مفتوحة للمراجعة . إنها تتألف من هياكل تخضع للاختبار ، من فروض - على أفضل الأحوال فروض - تعرضت لأسس الاختبارات ، لكنها لا تزال مجرد هياكل . هذه هي النقطة الأولى ،

وهي في ذاتها تبرير كامل لتأكيد سقراط على افتقارنا للمعرفة ، والملاحظة زينوفاينيس بأننا حتى عندما ننطق بالحقيقة ، فلن نعرف إن كان ما قلناه صحيحا .

أما النقطة الثانية التي يجب أن تضاف إلى الاعتراض على أننا نعرف اليوم الكثير ، فهي الآتي : مع كل أنجاز علمي ، مع كل حل افتراضى لمشكلة علمية ، يزداد عدد المشاكل غير المحولة و تزداد درجة صعوبتها . و الحق أنها تزداد بأسرع من زيادة الحلول . ولقد يمكننا فعلاً أن نقول إنه بينما تكون معرفتنا الفرضية متناهية ، فإن جهلنا لا متناه . وليس هذا فقط : ذلك أن العالم عند العالم الأصيل ، الذي يحس بالمشاكل غير المحولة ، يصبح - بمعنى واقعي جدا - أقرب و أقرب إلى الأحجية .

و النقطة الثالثة هي ما يلي : عندما نقول إننا نعرف اليوم أكثر مما كان يعرفه زينوفاينيس أو سقراط ، فربما كان من الخطأ أن نأخذ كلمة " نعرف " بمعنى ذاتي . ربما لا يعرف أي منا أكثر ، إنما نعرف أشياء مختلفة . ثمة نظريات معينة ، فروض معينة ، حدوس معينة ، قد استبدلنا بها أخرى ، لا ننكر أنها أفضل : أفضل بمعنى أنها اقتراب أفضل من الحقيقة .

ولقد نسمى محتوى هذه النظريات ، الفروض ، الحدوس ، باسم المعرفة بالمعنى الموضوعي ، في مقابلة المعرفة الذاتية أو الشخصية . وعلى سبيل المثال فإن محتوى موسوعة في الفيزياء هو معرفة موضوعية أو لا شخصية - و افتراضية طبعاً : إنها تتجاوز بمراحل ما يمكن لأعظم الفيزيائيين أن يعرفوه . ولقد نسمى ما يعرفه الفيزيائي - أو بشكل أدق ، ما يحده الفيزيائي - معرفة شخصية أو ذاتية . وكلا النوعين من المعرفة - اللاشخصية والشخصية - هما في الجوهر افتراضيتان يمكن تحسينهما . لكن المعرفة اللاشخصية أو الموضوعية تزيد الآن كثيراً عن المعرفة الشخصية لأي فرد منا ، ثم إنها تتقدم أيضاً بسرعة يصعب معها على المعرفة الشخصية أو الذاتية أن تجاريها ، اللهم إلا في مجالات ضيقة وفترات زمنية محدودة ، مجالات تتحول في معظمها دائماً لتصبح مهجورة .

و هذا هو السبب الرابع فى أن يظل سقراط على صواب ، ذلك لأن هذه المعرفة المهجورة تتألف من نظريات ظهر خطأها : المعرفة المهجورة ليست معرفة ، على الأقل بالمعنى المألوف للكلمة .

- ٦ -

هناك إذن أربعة أسباب تبين حتى فى عصرنا هذا أن التبصر السقراطى :
" إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " هذا التبصر لا يزال علاقياً لحد كبير ، بل بأكثر مما كان عليه أيام سقراط ، ولدينا - فى الدفاع عن التسامح - من الأسباب القوية ما يسمح بأن نشق من هذا التبصر تلك النتائج الأخلاقية التى اشتقها إراسموس ومونتين وفولتير ، وليسنج من بعدهم . لكن هناك نتائج أخرى

إن المبادئ التى تشكّل الأساس لكل جدل عقلى ، نعنى لكل جدل يجرى بحثاً عن الحقيقة ، هى مبادئ فى الأغلب أخلاقية . أود أن أذكر ثلاثة من مثل هذه المبادئ :

(١) مبدأ اللامعصمة : ربما كنت أنا مخطئاً وربما كنت أنت على صواب ، ولا ريب أننا قد نكون سوياً مخطئين .

(٢) مبدأ الجدل العقلى : نريد - بأقصى قدر من اللاشخصية - أن نحاول الحكم على حججنا فى صف نظرية ما أو ضدها : نظرية تكون واضحة قابلة للنقد .

(٣) مبدأ الاقتراب من الحقيقة : إننا نستطيع فى معظم الأحوال أن نتقرب من الحقيقة أكثر ، فى مناقشة نتجنب فيها الهجوم الشخصى . يمكن لمثل هذه المناقشة أن تساعدنا فى فهم أفضل ؛ حتى فى تلك الحالات التى لا نصل فيها إلى اتفاق .

ومما يستحق الذكر أن هذه المبادئ الثلاثة مبادئ إبستمولوجية ، وأخلاقية أيضاً ؛ لأنها تعنى من بين ما تعنى ، التسامح ؛ إذا أملت فى أن أتعلم منك ،

وإذا أردت أن أتعلم لوجه الحقيقة ، فعلى أن أتحمك ، وعلى أيضا أن أعتبرك ندا لي محتملا ؛ إن الوحدة المحتملة والمساواة بين الجميع تشكل بطريقة ما شرطا أساسيا للرجة فى مناقشة الأمور مناقشة عقلية ، ثمة مبدأ يؤكد هو أننا قد نتعلم من النقاش ، حتى إذا لم يؤد إلى اتفاق ؛ فالمناقشة قد تساعدنا فى إلقاء الضوء على بعض أخطائنا

المبادئ الأخلاقية إذن تشكل أساس العلم ، وفكرة أن الحقيقة هى المبدأ الاساسى المنظم - المبدأ الذى يوجه العلم - يمكن أن تعتبر مبدأ أخلاقيا .

كما أن البحث عن الحقيقة وفكرة الاقتراب من الحقيقة ، كلاهما أيضا من المبادئ الأخلاقية ؛ و متلها كذلك فكرة التكامل العقلى وفكرة اللاعصمة من الخطأ ، وكلها تقودنا إلى موقف نقد ذاتى وإلى التسامح .

- ٧ -

ومن المهم جدا أننا نستطيع أيضا أن نتعلم فى مجال الأخلاقيات .

يتفحص مثال لبعض الأخلاقيات أود أن أوضح هذا المفكرين ، لاسيما لأصحاب المهن الفكرية : للعلماء ، للأطباء ، للمحامين ، للمهندسين ، للمعماريين ؛ للموظفين المدنيين ، و السياسيين - و هؤلاء هم الأهم .

أجب أن أضع أمامكم بعض المبادئ لأخلاق مهنية جديدة ، مبادئ ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهومى التسامح والأمانة الفكرية .

ولهذا سأقوم بادئ ذى بدء بوصف الأخلاقيات المهنية القديمة ، ربما لحد رسم نوع من الكاريكاتير لها ، حتى يمكن مقارنتها بالأخلاقيات المهنية الجديدة التى أقترحها .

ترتكز الأخلاقيات المهنية ، قديمها و جديدها ، بلا جدال ، على مفاهيم الحقيقة والعقلانية والمسؤولية الفكرية . لكن الأخلاقيات القديمة كانت ترتكز على فكرة

المعرفة الشخصية وعلى المعرفة اليقينية، ومن ثم على فكرة **السلطة**؛ بينما تركز الأخلاقيات الجديدة على فكرة المعرفة الموضوعية وفكرة المعرفة اللايقينية، وهذا يشير إلى تغير جوهري في طريقة التفكير القاعدية، ومن ثم في الطريقة التي تعمل بها أفكار الحقيقة والعقلانية والأمانة العقلية.

كان المثال الأعلى القديم هو أن نمتلك الحقيقة - الحقيقة اليقينية - وأن نضمن الحقيقة إن أمكن من طريق دليل منطقي.

وهذا المثال الأعلى - المقبول هذه الأيام إلى حد بعيد - هو فكرة الحكمة مُشجَّصة، الحكيم؛ ليست "الحكمة" بمعناها السقراطية، وإنما بمعناها الأفلاطوني؛ الحكيم الذي هو سلطة؛ الفيلسوف العارف الذي يستحق القوة؛ الفيلسوف الملك.

كان المفكر القديم يؤمِّرُ: كن سلطة! اعرف كل شيء في مجالك! وما أن يُعترف بك كسلطة، حتى يحميها لك زملاؤك، ولا بد لك بالطبع أن تحمي أنت الآخر سلطة زملائك.

ليس في هذه الأخلاقيات التي وصفتها مجال للخطأ، ببساطة، الأخطاء غير مسموح بها، لا يجب إذن أن نُسلم بالأخطاء، ليس على أن أؤكد أن هذه الأخلاقيات المهنية القديمة متعصبة، كما أنها كانت دائماً مضللة فكرياً؛ إنها تؤدي (لأسى) في الطب وفي السياسة إلى إخفاء الأخطاء حماية للسلطة.

- ٨ -

هذا سبب اقترأني أننا في حاجة إلى أخلاقيات مهنية جديدة، للعلماء في الدرجة الأولى وليس على وجه الحصر، وأقترح أن تُشيد على الاثنى عشر مبدأً التالية، التي سأنهى بها محاضرتي:

١- إن معرفتنا الحسنية الموضوعية تمضي لأبعد بكثير مما يمكن لأي شخص وأحد أن يتقنه، وعلى هذا فلا يمكن ببساطة أن توجد "أى سلطة". وهذا صحيح أيضاً داخل المواضيع المتخصصة.

٢- من المستحيل تجنب كل الأخطاء ، و لا حتى الأخطاء التى هى بطبيعتها مما يمكن تجنبه . العلماء يقعون فى الأخطاء طول الوقت . أما الفكرة القديمة بأننا نستطيع تجنب الأخطاء ، ومن ثم فإن من واجبنا أن نتجنبها ، فلا بد أن تُنقَضَ : هى ذاتها خاطئة .

٣- طبعى أن سيبقى من واجبنا تجنب الأخطاء حيثما أمكن . لكن حقيقة أننا نستطيع تجنبها إنما تعنى ضرورة أن ندرك فوق كل شىء صعوبة تجنبها ، و أن ندرك أن ليس من ينجح فى ذلك النجاح الكامل . إن ينجح و لا حتى أكبر المبدعين من العلماء الذين يقودهم حدسهم : إن الحدس قد يضللنا .

٤- قد تُحجب الأخطاء حتى فى النظريات الجيدة التوثيق ؛ إن المهمة الدقيقة للعالم هى البحث عن مثل هذه الأخطاء . إن ملاحظة خطأ نظرية موثقة جيداً أو تقنية استُخدمت بنجاح ، إنما هى اكتشاف هام .

٥- لابد إذن أن نعدل من موقفنا نحو الأخطاء . هنا يلزم أن يبدأ إصلاحنا الأخلاقى العملى . فموقف أخلاقياتنا المهنية القديمة يقودنا إلى إخفاء أخطائنا ، لتبقى سرية و لتُنسى بأسرع ما يمكن .

٦- و المبدأ الأساسى الجديد هو أن علينا أن نتعلم من الأخطاء إذا كان لنا أن نتعلم تجنب الوقوع فى الأخطاء . إن إخفاء الأخطاء إذن هو الخطيئة الفكرية الكبرى .

٧- لابد أن نظل دائماً نبحث عن الأخطاء . فإذا وُجدناها فعلينا أن نتأكد من تذكرها ؛ لابد أن نحلها بدقة حتى نصل إلى جوهر الأشياء .

٨- و على ذلك فإن الحفاظ على موقف النقد الذاتى و الكمال الشخصى يصبح واجباً .

٩- ولما كان علينا أن نتعلم من أخطائنا ، فلابد أن نتعلم أيضاً أن نتقبل -
شاكركين - أن يوجه الآخرون انتباهنا إلى أخطائنا . وعندما نقوم نحن
 بدورنا بتوجيه انتباه الآخرين إلى أخطائهم ، فعلينا دائماً أن نتذكر أننا قد
 وقعنا نحن أنفسنا في أخطاء . وعلينا أن نتذكر أن أكبر العلماء قد ارتكبوا
 أخطاء ، وأنا بالتأكيد لا أريد أن أقول إن أخطائنا هي عادة مما يمكن
 غفرانه ؛ أبداً لا يجوز أن يتوانى انتباهنا ، لكن من المستحيل من الوجهة
 البشرية أن نتجنب الوقوع في الأخطاء المرة بعد المرة .

١٠- لابد أن يكون واضحاً في أذهاننا أننا نحتاج إلى الآخرين لاكتشاف
 أخطائنا و تصحيحها (و هم يحتاجون إلينا أيضا) ؛ و على وجه
 الخصوص من نشأ منهم بالفكر مختلفة في بيئة مختلفة . وهذا بدوره
 يؤدي إلى التسامح .

١١- لابد أن نتعلم أن النقد الذاتي هو أفضل النقد ؛ لكن النقد من الآخرين
 ضروري ؛ يكاد يكون له نفس أهمية النقد الذاتي .

١٢- لابد أن يكون النقد العقلي دائماً محدداً ؛ يلزم أن يقدم أسباباً محددة ؛
 لماذا تبدو تقارير معينة ، فروض معينة ، خاطئة ، أو لماذا تبدو حججاً معينة
 باطلة . ولابد أن توجه هذا النقد فكرة الاقتراب من الحقيقة الموضوعية ، وفي
 هذا المعنى يكون النقد لا شخصياً .

أطلب منكم أن تعتبروا هذه النقاط مجرد اقتراحات . إن هدفنا منها أن
 أوضح أن الفرد منا يمكنه - في مجال الأخلاقيات أيضاً - أن يقدم
 اقتراحات مفتوحة أمام الجدل و التحسين .

بماذا يؤمن الغرب ؟

(عنوان مسروق من مؤلف كتاب المجتمع المفتوح)

يؤسفنى أن أقول إن على أن أبدأ بالاعتذار : اعتذار عن عنوان محاضرتى :
 "بماذا يؤمن الغرب ؟" . و عندما أفكر فى تاريخ تعبير " الغرب " فإننى أعجب إذ لم
 أتجنبه . لقد شاع هذا التعبير فى إنجلترا أساساً من خلال ترجمة كتاب شبينجار
 "أقول أوروبا " ، إذ أصبح عنوانه بالانجليزية هو " تدهور الغرب " . ومع أننى بالطبع
 لا أود أن أربط نفسى بشبينجار ، قائلاً لا اعتبره فقط نبياً زائفاً للتدهور الغربى المزعوم ،
 وإنما أيضاً عرضاً لتدهور حقيقى ، ليس هو تدهور الغرب : إن ما توقعه نبؤاته
 والعيى هو تدهور الضمير الفكرى للكثيرين من مفكرى الغرب ، هؤلاء يمثلون انتصار
 المجرفة الذهنية ، نجاح محاولة تضليل الجمهور المتعطش إلى المعرفة ، باستخدام
 الكلمات الطنانة . هم ، باختصار ، يمثلون انتصار الهيكلية والمذهب التاريخى
 الهيجلى ، اللذين صارع شوينهاور ضدتهما منذ أكثر من قرن واعتبرهما الكارثة
 الفكرية لألمانيا .

محاضرة ألقيت فى زيوريخ عام ١٩٥٨ بدعوة من ألبيرت هونولد ، ونشرت بالألمانية عام

١٩٥٩ .

إن اختياري للعنوان وما قد يثيره من أصداء هيجلية ، يدفعني لأن أبدأ محاضرتي بوضع خط واضح يفصل بيني وبين الفلسفة الهيجلية ومعها التنبؤات بتدهور الغرب وتقدمه .

وعلى هذا فإنني أحب أولاً أن أقدم نفسي . إنني أخرج بقايا التنوير ، الحركة التي مضى زمانها منذ أمد طويل ، والتي اتضحت ضحالتها وسذاجتها بشكل مقزز حقاً . وهذا يعني أنني عقلاني ، وأنني اعتقد في الحقيقة وفي العقل البشري . وهو لا يعني بالطبع أنني أعتقد في أن للعقل البشري قوة كلية القدرة . إن العقلاني ليس أبداً من يحاول معارضوه من اللاعقلانيين أن يصوره ؛ شخصاً يسعى جاهداً كي يكون كائنًا عقلانياً صرفاً ، ويود أن يحول غيره إلى كائنات عقلانية صرفة . هذا بالطبع أمر لا عقلاني تماماً . إن كل شخص معقول - ومن ثم ، على ما أعتقد ، كل شخص عقلاني - يعرف جيداً أن العقل يلعب دوراً متواضعاً جداً في حياة الإنسان ؛ دور التفكير النقدي ، الجدل النقدي . إن ما أعنيه عندما أتحدث عن العقل والعقلانية لا يزيد من مجرد اقتناع بأننا نستطيع أن نتعلم من خلال النقد ، أعني من خلال الجدل مع الآخرين ومن خلال النقد الذاتي ؛ أنه من الممكن أن نتعلم من أخطائنا العقلاني شخص مستعد لأن يتعلم من الآخرين ، ليس فقط بأن يقبل آراءهم ، وإنما بالسماح لهم بنقد آرائه وله بنقد آرائهم ؛ أعني بالجدل النقدي . إن العقلاني الحق لا يؤمن بأن الحقيقة احتكار له أو لغيره . هو يعرف بأننا على الدوام في حاجة إلى أفكار جديدة ، وأن النقد لا يولدها . لكنه يعتقد أن النقد قد يساعد في فصل البر من العصاف . هو يدرك أيضاً أن رفضنا الفكرة أو قبولها لا يمكن أبداً أن يكون أمراً عقلانياً خالصاً . لكن الجدل النقدي وحده هو الذي قد يساعدنا في أن نرى الفكرة من جوانبها المتعددة ، وأن نحكم عليها حكماً صائباً . لن يجزم العقلاني بالطبع بإمكانية سير العلاقات البشرية تماماً بالجدل النقدي ؛ فهذا هو الآخر أمر لا عقلاني البتة . لكن العقلاني قد يبين أن الموقف " خذ واعط " - الذي هو الجوهر في الجدل النقدي - أهميته القصوى في العلاقات البشرية الخالصة . إذ سيستطيع العقلاني بسهولة أن يدرك أنه يدين بعقلانيته للآخرين . سيدرك أن الموقف النقدي ليس إلا نتيجة لنقد الآخرين ، وأنت لا

تستطيع أن تنقد نفسك إلا بنقدك للآخرين ونقدم لك . ربما أمكننا أن نعبّر عن الموقف العقلاني بالقول : أنت قد تكون على حق ، وقد أكون أنا على خطأ ؛ وحتى لو لم يمكّننا جدلنا من أن نقرر على نحو واضح أيّنا على صواب ، فلنا أن نأمل أن نتمكن من رؤية الأمور بعد الجدل بشكل أوضح . نحن سوياً قد نتعلم من بعضنا بعضاً ، طالما أننا لم ننس أن المهم ليس هو : من منا على صواب ، وإنما هو : الاقتراب من الحقيقة الموضوعية . فالحقيقة الموضوعية على أية حال هي ما نسعى سوياً من أجله .

هذا باختصار ما اعنيه عندما أعلن أنني عقلاني . لكن ، كان ثمة شيء فوق ذلك في عقلي عندما تحدثت عن نفسي وقلت إنني آخر بقايا التنوير ، في ذهني الأمل الذي ألهم بيستالوزي بأن المعرفة قد تحررنا - أننا قد نحرر أنفسنا ، عن طريق المعرفة ، من القيود الاقتصادية والروحية ؛ في ذهني الأمل بأن نوقف أنفسنا من سبباتنا النوجماتي ، كما سماه كانط . وفي ذهني التزام جدّي ، التزام ينحو معظم المفكرين إلى نسيانه ، لاسيما وأن بغض الفلاسفة مثل فيخته وشيلنج وهيجل قد بدأوا يقوضون الأمانة الفكرية . إنني أدعو إلى الالتزام **بالأ نخذ ونسمة الأنبياء أبداً** .

ولقد أخطأ الفلاسفة الألمان على وجه الخصوص خطأ مؤلماً في حق هذه المهمة . ولاشك أنهم قد وقعوا في هذا الخطأ لأن **المتوقع** منهم كان : أن يظهروا كالأنبيا ، أشبه ما يكونون بالمصلحين الدينيين ، القادرين على كشف أعماق أسرار الكون والحياة . هنا ، كما هو الحال في كل مكان ، ينتج الطلب المستمر ، للأسف ، ما يلبي الحاجة . كان البحث جارياً عن الأنبياء والقادة ، فظهر الأنبياء والقادة . أما ما نتج عن رد الفعل هذا - لاسيما في اللغة الألمانية - فكان أبعد ما يكون عن المعقول . ولحسن الحظ أن هذه الأشياء أقل شيوعاً في إنجلترا . يزداد إعجابي بإنجلترا فيصعب بلا حدود عنجماً أقارن بين الوضع في أدبيات اللغتين . ويحسن في هذا الخصوص أن نتذكر أن التنوير قد بدأ بمؤلف فوايتر " **أوراق تتعلق بالأمة الانجليزية** " ، في محاولة لنقل رصانة إنجلترا الفكرية إلى القارة الأوروبية - ذلك المناخ العقلي الجاف

لأنجلترا الذى يختلف تماماً عن مناخها الفيزيقي . وهذا الجفاف ، هذه الرصانة ، ليست ببساطة إلا نتيجة لاحترام الانسان لأخيه الانسان : ليس عليك أن تحاول أن تقنعه بأفكارك ، لا ولا عليك أن تحاول فرضها عليه .

و الوضع في ألمانيا ليس هكذا بكل أسف . هناك يرغب كل مفكر في أن يبين أنه يمتلك كل الأسرار النهائية للعالم . هناك يصبح الفلاسفة ، وأيضاً الاقتصاديون والأطباء ومعهم على وجه الخصوص السيكلولوجيون والأطباء النفسانيون ، يصبحون أنبياء .

أثمة صفة تميز بين هذين الموقفين ؟ موقف رجل التنوير وموقف مَنْ نُصِبَ نفسه نبياً ؟ نعم : طريقتهما في الحديث ، في استخدام اللغة . النبوة تتحدث في عمق ، في غموض ، في عظمة . أما رجل التنوير فيتحدث بأبسط ما يستطيع : إنه يسعى إلى أن يُفْهَم . وفي هذا الخصوص ، فإن برتراند راسل هو أستاذنا العظيم . حتى عندما لا تتفق معه ، فإنك لاشك ستعجب به . إن حديثه يتسم دائماً بالوضوح والبساطة والقوة .

لماذا يُقدَّر التنوير ببساطة اللغة هذا التقدير السامى ؟ لأن الهدف هو التنوير لا التسلط . إن المرید الأصل للتنوير ، العقلانى الحق ، لا يريد حتى أن يَحُث ، ولا حتى أن يُدْفِع . يظل مدركا دائماً أنه قد يخطئ . لذا فهو يُجَل كثيراً استقلال الآخر ، فلا يحاول أن يفرض نفسه عليه في الأمور الهامة : إنما يريد الاعتراض والنقد . هو يريد أن يثير ويحفز حدة الجدل . هذا ما يقدره . ليس فقط لأن الاقتراب من الحقيقة يكون أفضل مع التبادل الحر للرأى ، وإنما أيضاً لأنه يقدر هذه العملية في ذاتها . إنه يحترمها حتى لو بدا له الرأى الناجم عنها خاطئاً .

من أسباب عزوف رجل التنوير عن الحث أو الدفع ، أنه يعرف أن ليس ثمة ما يُقدَّم أدلةً منطقية ، إلا في الحدود الضيقة للمنطق والرياضة . فإذا بسطنا هذا كثيراً قلنا : ليس ثمة ما يمكن إثباته . فلقد يقدم الفرد أحياناً حججاً قوية ، ولقد يتفحص كثيراً وجهات نظر مختلفة تفحصاً نقدياً ، لكن حججنا جميعاً - إلا في

الرياضة - لا تكون أبداً نهائية قاطعة ، علينا دائماً أن نقدر وزن الحجج والمبررات ، علينا دائماً أن نقرر أو نقدر أيها أثقل وزناً ، تلك المعضدة لهذه الرؤية ، أم تلك المضادة لها ، وعلى هذا فإن البحث عن الحقيقة وصياغة الرأي ، دائماً ما يحملان عنصر القرار الحر . و هذا القرار بالتحديد هو ما يجعل للرأي البشرى قيمة .

عن فلسفة جون لوك أخذت فلسفة التنوير هذا التقدير العالى للرأي الحر ، وفى حدسى أن هذا كان النتيجة المباشرة للحروب الدينية الانجليزية - الأوروبية ، لقد نتجت عن هذه الصراعات فى نهاية المطاف فكرة التسامح الدينى ، وهى فكرة ليست أبداً سلبية (أرنولد توينبي ، مثلاً) ، وهى ليست فقط تعبيراً عن الخسار ، أو عن التسليم بأن محاولة فرض الامتثال الدينى بالارهاب مهمة يائسة . على العكس من ذلك ، إن التسامح الدينى جاء نتيجة الإدراك الإيجابى بأن فرض الامتثال الدينى لا قيمة له ، والقيمة إلا فى اعتناق العقيدة فى حرية . وهذا التبصر يدفعنا إلى احترام كل اعتقاد مخلص ، واحترام كل شخص ورأيه . هو يؤدى فى النهاية - على حد تعبير عمانوئيل كانط ، آخر كبار فلاسفة التنوير - إلى الإقرار بكرامة الانسان

إن مبدأ كرامة الفرد يعنى عند كانط واجب احترام كل شخص واقتناعاته يربط كانط هذا المبدأ بقوة إلى ما يسمى بالانجليزية ، ولأسباب مفهومة ، باسم " القاعدة الذهبية " . أدرك أيضاً العلاقة الحميمة بين هذا المبدأ وفكرة الحرية : حرية الفكر . كما طلبها بوزا من فيليب الثانى (فى مؤلف شيلر دون كارلوس) : حرية الفكر التى اعتقد سبينوزا (وكان حتمانياً) أنها غير قابلة للتحويل ، الحرية التى يحاول الطاغية أن يسلبنا إياها ، ولا يستطيع .

وبخصوص هذه النقطة الأخيرة ، فإننى اعتقد أننا لم نعد نتفق تماماً مع سبينوزا . فقد يكون من المستحيل حقاً أن نُكَبِّت حرية الفكر تماماً ، لكن قد يمكن كبثها - على الأقل - إلى حد كبير ، فبدون التبادل الحر للرأى لن تكون ثمة حرية فكر حقيقية . إننا نحتاج الآخرين كى نضع أفكارنا تحت الاختبار ونكتشف أيها هو الصحيح . إن الجدل النقدى هو أساس الفكر الحر للفرد . وهذا يعنى أن حرية الفكر

الحقيقية مستحيلة دون حرية سياسية . تصبح الحرية السياسية إذن شرطاً لانتفاع كل فرد منا بعقله ، الانتفاع الكامل .

على أن الحرية السياسية لا تكفلها إلا التقاليد ، الاستعداد التقليدي للدفاع عنها ، للكفاح في سبيلها ، للتضحية من أجلها .

يرى البعض أن العقلانية تتعارض مع كل التقاليد . صحيح أن العقلانية لا تحتفظ في مناقشة كلٍّ ، و أيٍّ ، تقليد مناقشة نقدية ، لكن العقلانية ذاتها قد بُنيت في الأصل على التقاليد : تقاليد التفكير النقدي ، و الجدل الحر ، و اللغة البسيطة الواضحة ، و الحرية السياسية .

حاولتُ هنا أن أفسر ما أعنيه بالعقلانية و التنوير ، و لما كنت زاعباً في أن أفصل نفسي عن شبينجلرو وغيره من الهيجليين ، فلنني أعلن أنني عقلاني و عاشق للتنوير ، و أنني آخر من بقي من حركة فلسفية هُجرت من زمان طويل و أصبحت غير عصرية تماماً .

لكن ، ربما تسألتم : أليست هذه مقدمة طويلة نوعاً ما ؟ ما أهمية هذا كله بالنسبة لموضوعنا ؟ لقد حضرتم إلى هنا لتسمعوا عن الغرب ، و عما يؤمن به الغرب ، فإذا بكم تجدوني أتحدث عن نفسي و عما أؤمن به ، و لقد تتسألون ، إلى متى سأستمر في إساعة استغلال صبركم ؟

لكن الواقع أنني بالفعل في جوف موضوع المحاضرة . لقد ذكرتُ لتوي أنني أعرف تماماً أن العقلانية و التنوير لم يعودا من الأفكار العصرية ، و يصبح من السخرية إذن أن أصر على أن الغرب يؤمن بهذه الأفكار ، و أعيا بذلك أو غير واع . لكن ، على الرغم من أن معظم المثقفين اليوم يعاملون هذه الأفكار بازدراء ، فإن العقلانية – على الأقل – فكرةٌ دونها لم يكن للغرب حتى أن يبقى . فليس ثمة ما يعين حضارتنا الغربية أكثر من حقيقة أنها مرتبطة بالعلم ارتباطاً لا سبيل إلى الخلاص منه . إنها الحضارة الوحيدة التي أنتجت علماً للطبيعة ، و التي يلعب فيها هذا العلم دوراً حاسماً . و العلوم الطبيعية هي المنتج المباشر لعقلانية الفلاسفة الإغريق الكلاسيكيين : قبل السقراطيين .

أرجوكم ألا تسيئوا فهمي : ليست دعواي تلك التي تقول إن الحضارة الغربية تؤمن بالعقلانية - عن وعي أو غير وعي . سأحدث فيما بعد عن معتقدات الغرب ، أما الآن فلقد فقط أن أقرر ، متدباً قرر غيري من قبل ، أن حضارتنا الغربية - من الناحية التاريخية - هي أساساً نتيجة للأسلوب العقلاني للفكر الذي ورثته حضارتنا عن الإغريق . بيدولي أننا عندما نتكلم عن الغرب - غرب شينينجار أو غربنا - فإننا نقصد أساساً أن هناك عنصراً عقلانياً في تقاليدنا الغربية .

عندما حاولت أن أفسر العقلانية لم يكن دافعي فقط رغبة في أن أبعد نفسي عن حركات معينة عصرية لا عقلانية ، وإنما أيضاً محاولة أن أطرح أمامكم التقليد العقلاني الذي طالما أسىء استخدامه في التنقي كان له أثر حاسم على حضارتنا الغربية ؛ أثر يمكن معه حقاً أن نميز حضارتنا الغربية بأنها الحضارة الوحيدة التي لعب فيها التقليد العقلاني دوراً بارزاً ، وبمعنى آخر ، كان عليّ أن أتحدث عن العقلانية كي أوضح ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . ولقد كان عليّ في نفس الوقت أن أدافع عن العقلانية لأنها كثيراً ما تُصَحَّف وتُحَرَّف .

ربما كنت قد أوضحت ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . لكن ، لا بد لي أن أضيف أنني عندما أتحدث عن الغرب فإنني أفكر أساساً في بريطانيا . وربما كان هذا لأنني أعيش في بريطانيا ، لكنني أعتقد أن هناك أسباباً أخرى . كانت بريطانيا هي الدولة التي لم ترضخ عندما واجهت هتلر وحدها . فإذا ما عدت الآن إلى السؤال " بماذا يؤمن الغرب ؟ " فإنني سأميل أولاً إلى التفكير في تلك الأشياء التي يؤمن بها أصدقائي ، وغيرهم ، في بريطانيا . مؤكداً ليس بالعقلانية ؛ مؤكداً ليس بالعلم وإن كان هذا من صنع العقلانية الإغريقية . على العكس من ذلك : تبدو العقلانية عند الكثيرين وقد فات زمانها ، أما العلم فقد أصبح عند الكثيرين من الغربيين ، أولاً ، شيئاً غريباً ، ثم غداً بعد القنبلة الذرية شيئاً يشعاً لا إنسانياً . إذن بماذا تؤمن الآن ؟ بماذا يؤمن الغرب ؟

فإذا ما تفكرنا بعمق في هذا السؤال ، وحاولنا الإجابة عليه بأمانة ، فإن معظمنا قد يعترف بأننا لا نعرف حقاً بماذا نؤمن . لقد أدرك معظمنا - في وقت أو في آخر - أننا نؤمن بنبي زائف ، وبإله ما زائف من خلال هذا النبي الزائف ، لقد خُفِّضْنَا جميعاً جيشاناً في معتقداتنا . وحتى مَنْ بقيت معتقداته راسخه عبّر كل هذا الجيشان، سنجدّه يعترف بأن من الصعب عليه اليوم أن يعرف ماذا نؤمن به في الغرب . ربما بدت هذه الملاحظات سلبية جداً . أعرف الكثير من الناس الطيبين الذين يعتبرون أن من ضنّف الغرب عدم عثوره على فكرة مساندة موحّدة ، على عقيدة موحّدة تعارض بها في فخر دين الشيعية في الشرق . وهذه الرؤية الشائعة مفهومة حقاً ، لكنني أعتقد أنها خاطئة تماماً .

لذا أن نفخر أن ليست لنا فكرة واحدة بل الكثير من الأفكار ، طيبة و خبيثة ؛ أن ليس لنا اعتقاد مفرد ، دين واحد ، وإنما العديد : طيب و خبيث . إن قدرتنا على هذا لدليل على قوة الغرب الفائقة . إن اتفاق الغرب على فكرة مفردة ، على اعتقاد مفرد ، دين واحد ، ستكون فيه نهايته ، استسلاماً ، غير المشروط ، بفكرة الشمولية .

منذ فترة ليست بالطويلة سأل خروشفوف المستر ماكميلان ، رئيس وزراء بريطانيا العظمى الآن ، وكان حينئذ لا يزال وزيراً للخارجية ، سألّه بماذا نؤمن في الغرب ، فأجاب : " بالمسيحية " . لا يمكنني من الناحية التاريخية أن أختلف معه ؛ فما خلا العقلانية الإغريقية ، ليس ما قد أثر في تاريخ الأفكار في الغرب مثل المسيحية والنزاعات والصراعات داخل النصرانية .

على أنني أرى أن إجابة ماكميلان كانت خاطئة . المؤكد أن بيننا مسيحيين طيبين ؛ لكن ، هل هناك دولة ، هل هناك حكومة ، هل هناك سياسة يمكن بأمانة وجديّة أن تسمى مسيحية ؟ أيمن أن تكون ثمة سياسة ؟ ألم يكن الصراع الطويل بين القوى الكنسية والقوى الدنيوية وإحباط مطالبة الكنيسة بالسلطة الدنيوية ، ألم يكن هذا من الوقائع التاريخية التي أثّرت بعمق في تقاليد الغرب ؟ ثم ، هل المسيحية فكرة واحدة محددة جيداً ؟ أليس هناك العديد من التفسيرات المتضاربة لهذه الفكرة ؟

لكن ، ربما كان الأهم من هذه الاسئلة هو الإجابة التي لاشك كانت جاهزة لدى خروشوف ولدى أى ماركسى منذ كارل ماركس . ستكون إجابة كل شيوعى : " إنك لست مسيحيا على الإطلاق ، إنك فقط تسمى نفسك مسيحيا : إن المسيحيين الصادقين هم نحن ، نحن الذين لا نسمى أنفسنا مسيحيين وإنما شيوعيين ، أنتم تعبئون الجشع ، أما نحن فنقاتل من أجل المطحونين ، من أجل الكادحين المثقلين بأحمالهم الثقيلة " .

ليس من قبيل الصدفة أن تؤثر هذه الإجابات دائما فى نفوس المسيحيين المخلصين ، وأن وجد و يوجد بالغرب دائما مسيحيون شيوعيون . إننى لا أشك فى الاقتناع الصادق لأسقف برادفورد بما قاله عندما وصف مجتمعنا الغربى سنة ١٩٤٢ بأنه من عمل الشيطان ، لينادى كل المؤمنين بالمسيحية أن يعملوا على تخليص مجتمعنا ، وعلى نصرة الشيوعية . سلم الشيوعيون أنفسهم بعد ذلك بشيطانية ستالين و بما قام به من تعذيب ، ثم كان أن أصبحت دعوى شيطانية ستالين ، لفترة ما ، جزءا مكملا للخط العام للحزب . ورغم ذلك فهناك لا يزال مسيحيون مخلصون يفكرون بنفس طريقة أسقف برادفورد الأسبق . إننى لا أعتقد أننا نستطيع ، مثل ماكميلان ، أن نقول إن الأساس هو المسيحية . فمجتمعنا ليس مسيحيا باكثر منه عقلانيا .

وهذا أمر مفهوم تماما . تطلب المسيحية منا طهارة فى الفعل والفكر لا يبلغها إلا القديسون . ذاك هو السبب فى أن يبوء بالفشل الكثير من محاولات بناء مجتمع تصبغه روح المسيحية . كان من المحتم أن تقود مثل هذه المجتمعات دائما إلى التعصب . ولقد تشى بهذا روما وأسبانيا ، لكننا نجده أيضا فى تجارب جنيف وزيورخ و تجارب المسيحية الشيوعية فى أمريكا . أما الشيوعية الماركسية فليست سوى المثال الأقطع لكل ما جرى من محاولات لإقامة الجنة على الأرض : إنها محاولة تظلمنا كم هو سهل على من يحاول إقامة الجنة على الأرض ، أن يصل بنا إلى جهنم . لم تكن فكرة المسيحية بالطبع هى التى أدت إلى الارهاب واللاإنسانية ، إنما كانت فكرة الفكرة الموحدة الواحدة ، الإيمان بمعتقد واحد موحد لا غيره . ولما كنت قد

أسميت نفسى عقلانيا ، فإننى أرى من واجبى أن أبرز أن إرهاب العقلانية - إرهاب الدين العقلى لرويسبيير ، كان أسوأ حتى من إرهاب المتطرفين المسيحيين والمسلمين واليهود . إن النظام الاجتماعى العقلانى الأصلى مستحيل استحالة المجتمع المسيحى الأصلى ؛ ومحاولة تحقيق المستحيل لابد هنا أن تؤدى إلى انتهاكات بغيضة مماثلة . إن أفضل ما نقوله عن الارهاب الذى أذاعه رويسبيير هو أنه لم يدم طويلا .

أما هؤلاء المتحمسون منا الحسنو القصد الذين يرومون ويشعرون بالحاجة إلى توحيد الغرب تحت لواء فكرة واحدة موحية ، فهم لا يعرفون حقا ما يصنعون . إنهم لا يدركون حقيقة أنهم يلعبون بالنار - أنهم مفساقون نحو فكرة الشمولية .

كلا ، إن ما قد يفخر به الغرب ليس هو وحدة الفكرة ، وإنما هو تنوع أفكارنا المختلفة : تعددية أفكاره . يمكن لنا الآن أن نجد إجابة أولى وأولية على سؤالنا : " بماذا يؤمن الغرب ؟ " . فنحن نستطيع أن نقول بكل فخر إننا فى الغرب نؤمن بأشياء عديدة مختلفة ، بالكثير من الصحيح والكثير من الخاطىء ؛ بأشياء طيبة وأشياء خبيثة .

إن الإجابة الأولى والأولية إذن هى إبراز حقيقة تكاد تكون تافهة : إننا نؤمن بتبوعية هائلة من الأشياء . لكن هذه الحقيقة التافهة فى غاية الأهمية .

طبعى أن هناك الكثيرين ممن ينكرون تسامح الغرب فى الرأى . لقد أكد برنارد شو على سبيل المثال - مراراً وتكراراً - أن عصرنا وحضارتنا بهما من التعصب مثل ما بكل الحضارات الأخرى ، حاول أن يثبت أن ما قد تَغير ليس إلا معقوى خرافاتنا وعفئنا : استبدالنا بعقيدة الدين عقيدة العلم ، ومن يجرؤ على معارضة عقيدة العلم فسيُحرق على خازون مثلاً أحرق جيوردانو برونو فيما مضى من زمان . لكن ، وعلى الرغم من أن برنارد شو قد قام بكل ما فى وسعه ليصدم بآرائه إخوته فى البشرية ، فإنهم قد تحملوه . لا وليس من الصحيح أنهم لم يأخذوا مأخذ الجد ، أو أن حريته لم تكن سوى حرية مضحك الملك . على العكس ، فعلى الرغم من أنه قد قام بتسليية معاصريه ، فإن الكثيرين منهم قد أخذوا مأخذ الجد حقا ؛ وبوجه خاص ،

فإن نظريته عن التسامح الغربى قد كان لها أثر كبير . إننى لا أشك فى أن أثر شو كان أكبر بكثير من أثر جيوردانو برونو ، لكنه لم يمت ، بعد سن التسعين ، إلا بكسر فى الحرقفة .

أقترح إذن أن نقبل إجابتي الأولى و الأولى على السؤال . لنتحول إلى الأشياء المتباينة العديدة التى يؤمن بها مختلف الناس فى كل مكان بغيرنا .

هناك منها الطيب وهناك الخبيث ، أو هكذا تبدولى هذه الأشياء . ولما كنت اعتزم أن أعالج الأشياء الطيبة بتفاصيل أكثر ، فساقوم أولاً بالانتهاء من الأشياء الخبيثة .

لدينا هنا فى الغرب أنبياء زائفون كثيرون ، و آلهة زائفة عديدة . هناك من يؤمن بالقوة وباستعباد الآخرين . هناك من يؤمن بالضرورة التاريخية ؛ بقانون للتاريخ يمكننا أن نخمنه ، يسمح لنا بالتنبؤ بالمستقبل والقفز إلى عربة الموسيقى فى الوقت المناسب . هناك أنبياء للتقدم و أنبياء للرجعية ، و لكل أتباعه المؤمنين . هناك أنبياء لآلهة **النجاح** ، أو مؤمنون بها ، و هناك آلهة **الكفاءة** ، و هناك بخاصة مؤمنون بنمو الانتاج أيا كان الثمن ، بالمعجزة الاقتصادية وبسيطرة الانسان على الطبيعة . لكن أكثر من يتأثر به المثقفون هم - على ما يبدو - **أنبياء التشاؤم الناثون** .

يبدو أن كل المفكرين المعاصرين فى أيامنا هذه - على الأقل منهم من يهتمون بسمعتهم الطيبة - يتفقون على نقطة واحدة : أننا نحيا زمنا تعيسا حقا ، زمنا مجرمأ لا جدال ، ربما كان أسوأ زمان ؛ أننا نمشى على شفا هوة سحيقة ، و أننا قد وصلنا إلى هذا لأثنا شريرون ، وربما بسبب الخطيئة الأصلية . لقد أصبحنا مهرة كما يقول برتراند راصل (الذى أقدره حق التقدير) - ربما أمهر من اللازم ؛ أما فيما يتعلق بالأخلاقيات ، فلسنا كما يجب . من سوء حظنا أن قد تطور ذكاؤنا بأسرع من ضميرنا الأخلاقى . كان لدينا من المهارة ما يكفى لصناعة القنابل الذرية و القنابل الهيدروجينية؛ لكننا من الناحية الاخلاقية لم نكن قد نضجنا بعد لنقيم الدولة العالمية ، و هى وحدها التى يمكن أن تحمينا من حرب تُقنى كل شيء .

على أن أقول إننى أعتقد أن هذه النظرة التشاؤمية السائدة بزماننا هذا نظرة خاطئة . إننى أعتقد أنها بدعة خطيرة . من المؤكد أننى لا أود الحديث ضد دولة عالمية أو ضد فيدرالية عالمية من الدول . لكن يبدو لى من الخطأ البين أن نُنحى بلائمة أى فشل لمنظمة الأمم المتحدة على افتقار الأفراد بهذه الأمم إلى الأخلاقيات . إننى على العكس من ذلك مقتنع أننا معظمتنا بالغرب مستعدون لأن نبذل كل تضحية ممكنة لتدعيم السلام على الأرض ، إذا ما عرفنا كيف نوجه هذه التضحية لتخدم هدفنا . وأنا شخصياً أعتقد أننا لن نجد إلا قلة من الناس يعترفون عن هذه التضحية بأرواحهم من أجل سلام البشرية . أنا لا أريد أن أنكر احتمال وجود البعض ممن يرفضون القيام بهذا ، لكنى أود أن أؤكد أن عددهم نادر نسبياً . المؤكد أننا جميعاً نريد السلام . لكن هذا لا يعنى أننا نريد السلام بأى ثمن .

ليس فى نيتى أن أكرس حديثى لمشكلة الأسلحة الذرية ، ثمة حديث محدود يجرى عن هذه القضايا فى بريطانيا ، وعلى الرغم من أن الجميع يحبون براترند راصل ويعجبون به ، إلا أنه لم ينجح إلا بالكاد فى أن يدفع هذه القضايا لتناقش بجدية . قام طلبتى ، على سبيل المثال ، بدعوته لإلقاء محاضرة عن هذا الموضوع ، واستقبل بترحيب بالغ . كانوا متحمسين للرجل ، أنصتوا إلى حديثه باهتمام شديد ، بل وتحذثوا إليه فى فترة النقاش ، لكنهم لحد علمى قد أسدلوا الستار على الموضوع بعد ذلك . وفى حلقتى الدراسية - حيث تجرى أكثر النقاشات حرية لآية مشكلة يمكن تخيلها ، من الفلسفة الطبيعية إلى الأخلاقيات السياسية - لم يحدث أبداً أن أشار طالب إلى مشكلة راصل . وأنا أعرف أن الوضع مختلف فى أوروبا .

ريما أثاركم أن تعرفوا أننى استمعت إلى حجج راصل لأول مرة بالولايات المتحدة منذ سنين ثمان (أعنى عام ١٩٥٠) ، وكان ذلك من واحد من فيزيائى الذرة ريما كان هو من تسبب ، أكثر من أى شخص آخر ، فى اتخاذ قرار صناعة القنبلة الذرية . كانت وجهة نظره هى : إن التسليم بشروط أفضل من الحرب الذرية . لاشك أن البشرية بعد الاستسلام ستحيا أسوأ أيامها ، لكن - هكذا قال - سيأتى يوم تكسب فيه الحرية ثانية . لكن الحرب الذرية ستكون هى نهاية كل شيء . ولقد عبّر

آخرون عن نفس هذه الفكرة بكلمات أخرى : إن الحياة تحت حكم الدكتاتورية الروسية ، ستكون أفضل وأشرف من القتل بالقنابل الذرية .

ورغم احترامي لهذا الرأي فإنني اعتقد أن البديل قد طُرِح بطريقة خاطئة . كان خاطئاً لأنه لم يأخذ في اعتباره إمكان تجنب الحرب الذرية دون استسلام . إننا رغم كل شيء لا نعرف أن الحرب الذرية أمر محتوم ، بل الواقع أننا لا يمكن أن نعرف ذلك . لا ولا نعرف إن كان الاستسلام سيؤدي إلى حرب ذرية أم لا . إن البديل الحقيقي أمامنا هو هذا : هل نستسلم لنقلل امكانية أو احتمال قيام حرب ذرية ، أم ندافع عن أنفسنا ، *إذا تطلب الأمر* ، بكل وسيلة ممكنة ؟ وحتى هذا البديل يتضمن قراراً غاية في الصعوبة . لكنه ليس قراراً بين فريق سلام وفريق حرب ، إنما هو قرار بين فريق يعتقد أنه يستطيع أن يقدر بدقة كافية *درجة احتمال* حرب ذرية و يرى أن المجازفة كبيرة جداً - كبيرة بحيث تجعل الاستسلام أجدر بالتفضيل - وبين فريق يرغب هو الآخر في السلام لكنه يتذكر أيضاً أن الدفاع عن الحرية لم يكن أبداً ممكناً دون مخاطرة ؛ أن تشرشل عندما كان في وضع يكاد يكون ميئوساً منه ، لم يستسلم لهتلر ؛ أن أحداً لم يفكر في الاستسلام عندما أعلن هتلر عن أسلحته السرية ، على الرغم من وجود مَنْ كان يعتقد أنه كان يشير إلى الأسلحة الذرية ؛ وأن سويسره الصغيرة ، مثلاً ، قد نجحت رغم ضعفها العسكري الواضح في أن تبقى هتلر بعيداً بتأكيد حيادها المسلح .

إن ما أريد أن ألفت إليه النظر هنا هو أن الفريقين كليهما ، في هذا الجدل ، كانا يعارضان الحرب . وهما يتفقان أنهما لا يعارضان - *بغير شروط* - هذه الحرب . وأخيراً فإن الفريقين لا يؤمنان فقط بالسلام وإنما أيضاً بالحرية .

يشترك الفريقان في هذا كله . ويبدأ الاختلاف بالسؤال : هل علينا أن نحسب درجات الاحتمال ونعتمد عليها ، أم أن علينا أن نتبع تقاليدنا ؟

لدينا هنا إذن دعوى نقيضة بين العقلانية والتقليدية . العقلانية على ما يبدو تقف في صف الاستسلام ، بينما يقف تقليد الحرية ضده .

قدمت نفسى لكم على أئنى عقلانى يقدر برتراند راصل كثيرا ، لكننى فى هذا الخلاف لا أختار العقلانية ، بل التقليد . إننى لا أعتقد أننا نستطيع فى مثل هذه القضايا أن نقدر درجات الاحتمال . لسنا العليمين بكل شيء . نحن لا نعرف إلا القليل . ولا يصح أن نبدو كما لو كنا نعرف كل شيء . و لأئنى عقلانى فإننى أؤمن بأن للعقلانية حدودها ، و أنها فى الواقع مستحيلة دون تقاليد .

أحب أن أتجنب المجادلات التى قد تسببت بالفعل فى الكثير من الكلمات القاسية . كان صعبا على كثيرا أن أتجنب توضيح موقفى . صحيح أئنى لا أعتقد أن مهمتى هنا هى الدفاع عن موقفى ، لكننى أحب أن أحل الفروق فى الراى ، و أن أجد ما يشترك فيه الفريقان ، و من هنا يمكننا أن نعرف " بماذا يؤمن الغرب " .

دعنا نعود الآن إلى سؤالنا الأساسى " بماذا يؤمن الغرب ؟ " . ربما كان لنا أن نقول إن أهم إجابة بين الاجابات الصحيحة العديدة هى ما يلى : إننا نكره الاستبداد ، و القمع ، و العنف ، و كلنا يؤمن بضرورة محاربتها . نحن ضد الحرب ، و ضد الابتزاز من أى نوع ، لاسيما الابتزاز بالتهديد بالحرب . نحن نؤمن بأن ابتكار القنبلة الذرية كان كارثة رهيبة . نحن نريد السلام و نحن نؤمن بأن تحقيقه ممكن . كلنا يؤمن بالحرية ، و بأن الحرية وحدها هى ما يجعل للحياة معنى . تفترق طرقنا فقط فى قضية ما إذا كان الصحيح هو أن نستسلم للابتزاز ، و أن نحاول أن نشترى السلام بالحرية .

أما حقيقة أننا فى الغرب نريد السلام و الحرية ، و أننا جميعا مستعدون لأن نبذل أكبر التضحيات من أجلهما ، هذه الحقيقة تبدولى أكثر أهمية من الخلاف بين الفريقين الذى عرضته . و أنا أعتقد أن هذه الحقيقة تسمح لى أن أقدم لكم صورة لعصرنا غاية فى التفاؤل . إن فيها من التفاؤل ما لا أجزئ أن أعرضه عليكم خوفا من أن أفقد ثقتكم . دعواى هى :

أنا أؤكد أن عصرنا ، على الرغم من كل شيء ، هو أفضل من كل عصر معروف فى التاريخ ، و أن نوع المجتمع الذى نحيا به فى الغرب ، على الرغم من عيوبه ، هو أفضل ما كان من عصور حتى الآن .

عندما أقول هذا فإننى لا أفكر أساساً فى ثروتنا المادية ، وإن كان من الأهمية بمكان أن نذكر أن الفقر كاد أن يختفى من شمال و غرب أوروبا خلال الفترة القصيرة منذ الحرب العالمية الثانية ، بينما كان فى أيام شبابى بل وبين الحريين العالميتين (بسبب البطالة أساساً) هو المشكلة الاجتماعية الكبرى . لاختفاء الفقر (فى الغرب فقط بكل أسف) أسباب عديدة ، ربما كان أهمها هو زيادة الانتاج . لكنى أحب هنا أن أؤكد على ثلاثة أسباب لها أهميتها بالنسبة لمشكلتنا ، لأنها تبين بجلاء بماذا نؤمن فى الغرب .

(١) لقد اتخذ عصرنا عقيدة له (غدت حتى بديهية ، من الناحية الأخلاقية) : أنه لا يجب أن يجوع أحد طالما كان لدينا من الغذاء ما يكفى الجميع . ولقد عقدنا نحن العزم أيضاً على ألا نترك للصناعة أمر الصراع ضد الفقر ، إنما يجب أن يُعتبر هذا واجباً أولياً على الجميع ، لا سيما على الأثرياء .

(٢) يعتقد عصرنا فى مبدأ منح كل فرد أفضل الفرص الممكنة فى الحياة (المساواة فى الفرصة) . و مثل عصر التنوير ، يؤمن عصرنا بتحرير الذات من خلال المعرفة ، و يؤمن مع بستانلورزى بمحاربة العوز من خلال المعرفة ، يؤمن إذن ، على حق بأن التعليم العالى يجب أن يكون متاحاً لكل من يمتلك القدرات اللازمة .

(٣) نبه عصرنا الجماهير إلى حاجات جديدة وحرك فيهم الطموح للتملك . وهذا بجلاء تطور خطير ، لكن بونه يصعب تجنب يؤس الجماهير . ولقد أدرك هذا - مبكراً - مصلحو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . أدركوا أن مشكلة الفقر لا يمكن أن تحل دون الإعالة النشطة للفقراء ، و أن الرغبة فى تحسين أحوالهم لابد أن تُستنهض قبل الدعوة لإعالتهم . ولقد صاغ هذا التبعصر بوضوح أناس مثل جورج بيركلى ، أسقف كلوين (كان هذا من بين تلك الحقائق التى تبنتها الماركسية ، وضخمتم لها يصعب معه تمييزها) .

ولقد قادت هذه البنود الثلاثة - الصراع ضد الفقر ، التعليم للجميع ، إدراك الحاجات الضرورية وزيادة الطلب عليها - قادت إلى تطورات مبهمة للغاية . فلقد

نتجت عن الصراع ضد الفقر في بعض الدول دولة رفاهية ، ذات بيروقراطية مهولة ابتلعت حتى المستشفيات ومهنة الطب بأكملها ، وكانت نتيجتها الواضحة أن ما يُستخدم في خدمة المحتاجين فعلاً لا يشكل إلا جزءاً من أموال الرفاهية .

لكن على الرغم من تقدمنا لدولة الرفاهية - ولابد لنا أن نقدها - فعلياً إلا ننسى أنها قد نشأت عن اقتناع أخلاقي باهر وإنساني للغاية ، وأن إثبات إخلاص المجتمع لهذا الاقتناع إنما يبدو في مدى استعداده للتضحيات المادية الصارمة في الصراع ضد الفقر .

فإذا ما كان المجتمع مستعداً للقيام بهذه التضحيات الصارمة من أجل اقتناعاته الأخلاقية ، فسيكون له الحق في أن يضع هذه الأفكار موضع التطبيق . وعلى هذا ، يلزم أن يوجه نقدنا لدولة الرفاهية إلى كشف طرق أفضل لتحقيق هذه الأفكار .

أما فكرة المساواة في الفرصة ، وإتاحة التعليم العالي لكل من لديه القدرة ، فقد تسببت في آثار ماثلة غير مرغوبة ببعض الدول . كان الكفاح من أجل المعرفة بالنسبة للطالب المعدم في جيل مفاخرة تتطلب إنكار الذات والتضحية ، الأمر الذي يجعل لما حصله من معرفة قيمة متفردة . أخشى أن أقول إن هذا الموقف أخذ في الأفول . إن الحق الجديد في التعليم قد خلق موقفاً مختلفاً . لقد اعتُبر هذا الحق أمراً مسلماً به . إن ما نحصل عليه كحق ، نون تضحية ، لا نكدره إلا قليلاً ، فإذا ما جعل المجتمع حق التعليم متحةً للطالب ، فسبحرمة من خبرة متفردة .

لعلكم قد رأيتم من ملاحظاتى على هاتين النقطتين أن تفاؤلى لا يعنى أننى معجب بكل الحلول التي وجدناها ، إنما أعجب بالدوافع لتجريب هذه الحلول . ثمة طرف من بدعة التشاؤم يحاول أن يفرض هذه الدوافع على أنها نفاق في جوهرها وأنانية . ينسى المتشاؤمون أن نفس اعتراضات المنافق تشهد بأنه يؤمن بالسمو الأخلاقي لتلك القيم التي يدعى قبولها . لقد دفع كل ديكتاتور لدينا إلى أن يتحدث وكأنه يؤمن بالحرية والسلام والعدل . ومثل هذا النفاق ليس إلا اعترافاً لا واعياً ولا إرادياً بهذه القيم ، وتملقا غير مقصود للجماهير التي تؤمن بها .

أصل الآن إلى النقطة الثالثة : الزيادة في الحاجات المادية للجماهير . هنا يبدو الفسور واضحاً ، لأن هذه الفكرة تتعارض تعارضاً مباشراً مع مثال أعلى آخر للحرية : المثال الأعلى الأغريقى و المسيحى للتحرر من الرغبات المادية و تحرير النفس من خلال إنكار الذات .

و يغض النظر عن هذا . فلقد كان لزيادة الحاجات المادية الكثير من النتائج غير المرغوبة ؛ وعلى سبيل المثال ، هناك الطموح إلى مجازاة الآخرين و التفوق عليهم ، بدلا من أن يتمتع الشخص بما أحرزه . ولقد أدى هذا إلى الاستياء و الحسد بدلاً من الرضا . لكن علينا ألا ننسى فى هذا السياق أننا لا نزال فى بداية تطوير جديد ، و أن التعلم يحتاج إلى وقت . ربما كان الطموح الاقتصادى الجديد للجماهير - الذى انتشر مؤخرا - غير مستتب كثيرا من الناحية الاخلاقية ، و هو بالتأكيد ليس مريحا تماما ، لكنه مع ذلك هو السبيل الوحيد للتغلب على الفقر من خلال مجهودات الفرد . و طموح الجماهير الاقتصادى هذا يعتبر من أكثر الوسائل وعداً فى إبطال ملمح من أوضاع الملامح الخلاقية لولة الرفاهية : تضخم البيروقراطية و تزايد تسلطها على الأفراد . وليس غير الطموح الاقتصادى للفرد سبيلا إلى تقليل الفقر للحد الذى يصبح معه من الحماقة أن نجعل الهدف الرئيسى للولة هو الصراع ضد الفقر . إن تحقيق المستوى المرتفع من المعيشة يمكن أن يحل وحده مشكلة الفقر القديمة بأن يجعل منها ظاهرة نادرة لا تحتاج إلى أكثر من عمل اجتماعى محدود ، لتجنب بذلك بيروقراطية متشعبة قوية .

فى ضوء هذه الاعتبارات تبدو لى فعالية نظامنا الاقتصادى الغربى غاية فى الأهمية : إذا لم تتمكن من جعل الفقر استثناء نادرا ، فسنفقد حريتنا و نسلمها إلى بيروقراطية لولة الرفاهية . لكن ، يجب أن أناقش الآن مذهباً نسمعه المرة بعد المرة فى صيغ مختلفة : أعنى مذهب أن المفاضلة بين النظامين الاقتصاديين الغربى و الشرقى ستعتمد فى نهاية المطاف على التفوق الاقتصادى لواحد منهما . و أنا شخصياً أعتقد أن اقتصاد السوق المفتوح أكثر كفاءة من الاقتصاد الموجه ؛ لكنى أعتبر أنه من الخطأ البين أن نبني رفضنا للاستبداد على الجدال الاقتصادى . و حتى لو كان من الصحيح

أن الاقتصاد الموجه مركزياً يفضل اقتصاد السوق الحر ، فإننى أرفض الاقتصاد الموجه ، لأنه ببساطة سيُزيد على الأغلب من سلطة الدولة ، حتى لتصل إلى حد الاستبداد . إننا لا نحارب ضعف كفاءة الشيوعية ، إنما نحارب افتقارها إلى الحرية والانسانية . لا يصح أن نزدري حريتنا ولا أن نبيعها بمفرقة من حساء عدس (سفر التكوين ٢٥ : ٣٤) ، لا ولا بأعلى انتاجية ، حتى لو كان من الممكن أن نشترى الكفاءة بالحرية .

استعملت كلمة " الجماهير " بضع مرات ، لاسيما فى مجال توجيه النظر إلى أن زيادة الطلب والطموح الاقتصادى للجماهير هما شىء جديد ، لذا أجد من الضروري أن أقفل نفسى عن يؤكدون وصف مجتمعنا بأنه " مجتمع الجماهير " . فهذا التعبير ، ومثله أيضا تعبير " ثورة الجماهير " قد أصبحا شعارات تبدو حقا وقد سحرت جماهير المثقفين وأنصاف المثقفين .

إننى أعتقد أن هذه الشعارات لا تصف شيئا على الإطلاق فى واقعنا الاجتماعى . خاطئة كانت رؤية فلاسفتنا الاجتماعيين ووصفهم لهذا الواقع ، ذلك لسبب بسيط ، هو أنهم قد راقبوه من خلال نظارة النظرية الأفلاطونية الماركسية للمجتمع .

كان أفلاطون هو منظر الصورة الأرستقراطية للحكومة المطلقة ، ولقد وضع الأسئلة التالية على أنها **المشكلة الأساسية للنظرية السياسية** : " من **يعهد إليه بالسلطة** ؟ من يحكم الدولة ؟ الكثرة ، الدهماء ، الجماهير ، أم القلة ، المصطفون ، الصقوة ؟ " .

فإذا ما اعتبرنا أن السؤال " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " سؤالاً أساسياً ، فلن تكون أماننا إلا إجابة واحدة معقولة : ليس من لا يعرفون ، وإنما من يعرفون ، الحكماء ؛ ليس الدهماء ، وإنما القلة الأفضل . هذه هى نظرية أفلاطون عن حكم الأفضل ، حكم الأرستقراطية .

من الغريب أن نجد أن كبار منظرى الديمقراطية وكبار معارضى هذه النظرية الأفلاطونية - مثل روسو - قد استخدموا تعبير أفلاطون عن المشكلة بدلاً من رفضه

على أنه غير كاف ، فمن الواضح أن السؤال الأساسي في النظرية السياسية ليس هو ذلك الذي صاغه أفلاطون " من يُعهد إليه بالسلطة ؟ " أو " من له أن يمتلك السلطة ؟ " ، وإنما " أى قدر من السلطة يلزم أن يُخوّل للحكومة ؟ " ، أو ، ربما بصورة أكثر دقة : " كيف يمكن أن تطور مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام ، حتى القاصر منهم أو المضلل ، أن يتسببوا فى أذى كبير ؟ " ؛ نعى أن المشكلة الأساسية للنظرية السياسية هى مشكلة ضبط وتوازن - مشكلة مؤسسات يمكن بها أن تُحكّم وتُروّض القوة السياسية وتُجكّمها وسوء استقلالها .

إننى لا أشك فى أن نوع الديمقراطية الذى نؤمن به فى الغرب ليس بأكثر من دولة ، السلطة فيها (بهذا المعنى) محدودة ومكبّوة . إن نوع الدولة الذى نؤمن به ليس هو الدولة المثالية على الإطلاق ؛ إننا نعرف أن الكثير مما يحدث لا يصبح أن يحدث ، و من السخف أن نناضل نبغى المثاليات فى السياسة . يعرف كل رجل ناضج عاقل فى الغرب أن " العمل السياسى كله يكمن فى اختيار أقل الأضرار " (إذا اقتبسنا من كارل كراوس ، شاعر شيئا) .

ليس بالنسبة لنا سوى ضريين من الحكومات : تلك التى يمكن للمحكومين أن يتخلصوا من حكاهم دون إراقة دماء ، وتلك التى لا يمكن للمحكومين فيها أن يتخلصوا من حكاهم إلا بإراقة الدماء (إنهم تمكنوا) . نطلق على الضرب الأول اسم الديمقراطية ، وعلى الثانى اسم الاستبداد أو الدكتاتورية . لكن الأسماء هنا لا تهم ، الوقائع هى ما يهم .

نحن فى الغرب نعتقد فى الديمقراطية فى هذا المعنى الواقعى فحسب : إنها **أقل صور الحكومات شرا** . وهى أيضا كما وصفها ونستون تشرشل ، الرجل الذى قدم لإنقاذ الديمقراطية والغرب ما لم يقدمه أبدا أحد غيره : " الديمقراطية هى أسوأ صور الحكومات ، إذا استثنينا كل الصور الأخرى من الحكومات التى جُربت ما بين الفينة والفينة " .

هكذا نؤمن بالديموقراطية ، وليس لأنها حكم الشعب ، لا أنت ولا أنا نُحْكَم ؛ على العكس ، أنت وأنا نُحْكَم ، وأحياناً أكثر مما نحب ، لكننا نؤمن بالديموقراطية كمسودة للحكومة تتوافق مع المعارضة السياسية السلمية الفعالة ، ومن ثم مع الحرية السياسية .

تكررت فيما سبق الحقيقة المؤسفة ، بأن فلاسفة السياسة لم يرفضوا بصراحة سؤال أفلاطون المُضلل " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " . سأل روسو نفس السؤال ، لكنه قدم الإجابة المضادة : " إن سلطة الشعب ستحكم ، سلطة الكثرة ، لا سلطة القلة " - ويالها من إجابة خطيرة ، لأنها تؤدي إلى التساوية الأسطورية " للشعب " و " إرادة الشعب " . ولقد سأل ماركس هو الآخر ، على هوى أفلاطون : " من سيحكم ، الرأسماليون أم البروليتاريون ؟ " ، ثم قدم هو الآخر إجابته " الكثرة ؛ لا القلة ؛ البروليتاريون يجب أن يحكموا ، لا الرأسماليون " .

و على عكس روسو وماركس فإننا لا نرى في قرار الأغلبية الناجم عن الاقتراع أو الانتخاب إلا طريقة لصناعة القرار دون إراقة دماء . و بأقل قدر ممكن من قيود على الحرية . طبعاً أن الأغلبية كثيراً ما تصل إلى قرارات خاطئة ، لكننا يجب أن نُصرّ على أن للأغليات حقناً لا يجوز أن تجوز عليها قرارات الأغلبية .

إن ما قلته قد يعضد اقتراحى بأن المصطلحات الحديثة " الجماهير " ، " الصفوة " ، " ثورة الجماهير " إنما تنجذر في إيديولوجيتي الأفلاطونية و الماركسية . و مثلاً عكس روسو وماركس الإجابة الأفلاطونية ، كذلك أيضاً فعل بعض معارضى ماركس عندما عكسوا إجابته : أَرَأَوْا أَنْ يُيَطَّلُوا " ثورة الجماهير " بثورة "الصفوة" ، ليعوبوا بنا إلى الإجابة الأفلاطونية وحق الصفوة في الحكم . لكن هذا التناول كله خاطئ . يحفظنا الله من اللاماركسية ، التى عكست الماركسية : إننا نعرفها جيداً ؛ بل أن الماركسية ليست بأسوأ من " صفوة " اللاماركسية التى حكمت إيطاليا و ألمانيا و اليابان ، و تطلبت حرباً عالمية لإزالتها .

يظل المتعلمون وأنصاف المتعلمين يسألون : " لكن ، أصبح حقاً أن صوتي لا يزيد وزنه عن صوت أي كناس جاهل ؟ ألا ترى الصفوة المتعلمة أبعد من الجماهير غير المتعلمة ، ومن ثم يلزم أن يكون لها أثر أكبر على القرارات السياسية الهامة ؟ " .

أما الإجابة فهي : إن المتعلمين وأنصاف المتعلمين لهم على أية حال أثر أكبر . هم يكتبون الكتب والأبحاث ، هم يدرسون ويحاضرون ، هم يتحدثون في المناقشات ، كما يمكنهم أن يجعلوا أثرهم مجسّداً كأعضاء في أحزابهم السياسية .

وأنا بذلك لا أعني أنني أوافق على الأثر الأكبر للمتعليمين مقارنة " بالكناسين " . ذلك أن الفكرة الأفلاطونية القائلة بحكم الحكماء الصالحين لا بد في رأيي أن تُرفض دون قيد أو شرط . من بحق السماء يحدد الحكمة والحماقة ؟ ألم يُصلب الأحكم والأفضل ؟ ألم يصلبه من أعرّف بحكمتهم وصلاحهم ؟

هل علينا أن نحمل مؤسساتنا السياسية مهمة تمييز الحكمة والصلاح ، والاستقامة وإثارة الغير ؟ هل علينا أن نجعل من هذه المهمة مشكلة من مشاكل السياسة ؟ أما من ناحية السياسة العملية ، فلا حل لمشكلة الصفوة : ففي التطبيق العملي يستحيل علينا أن نفرق بين الصفوة والعصابة .

الواقع أنه يصعب أن نجد ذرة من الحقيقة في هذا الهراء عن الجماهير والصفوة : ببساطة ، ليس ثمة في الواقع " جماهير " . إن هذه الجماهير التي تواجهنا جميعاً - وتضايقنا - ليست كتلا ملموسة من الناس ، إنما هي ، مثلاً ، كتل عربيات ودرجات بخارية ، سائق العربة هذا ، وأراكب الدراجة ذاك ، ليس فرداً من الجماهير ؛ على العكس ، إنه فرداني لا سبيل إلى تقويمه ، يكاد يصارع من أجل البقاء وهيدا ضد كل الآخرين .

كلا ، إننا لا نحيا في مجتمع جماهير . على العكس : لم يحدث يوماً أن وُجد كل هذا العدد من الأفراد الراغبين في التضحية وفي حمل أعباء المسؤولية . لم يحدث قبلاً أبداً أن وُجد مثل هذا العدد من البطولات التلقائية والفردية ، كما رأينا في حروب

عصرنا هذا اللإنسانية ؛ على الرغم من حقيقة أنه لم يسبق أن كان الدافع الاجتماعي و المادى للبطولة يمثل هذا الضعف .

إن نصب الجندي المجهول الذى تجله الأمم الغربية هو رمز لما يؤمن به الغرب - رمز لثقتنا فى الفرد العادى المجهول . إننا لا نسأل إن كان من الجماهير أم كان من الصفوة : إنه إنسان وكفى .

إن هذا الإيمان بإخوتنا فى البشرية ، واحترامنا لهم ، هو ما يجعل من عصرنا الأفضل بين كل ما نعرف من عصور . يتضح صدق هذا الإيمان فى استعدادنا للتضحية من أجله . إننا نؤمن بالحرية لأننا نؤمن بإخوتنا البشر . ذاك هو السبب فى إلغاء العبودية . ونظامنا الاجتماعى هو أفضل من كل ما عرفناه فى التاريخ ، لأنه أفضلها توجها نحو التحسين .

إذا نظرنا إلى الشرق من وجهة النظر هذه فربما أمكننا أن نستنبط هذه الفكرة التوفيقية :

من الصحيح أن الشيوعية قد أعادت العبودية و التعذيب ؛ هذا ما لا يجوز أن نغفره أو ننساه . لكن لا يجب أن ننسى أن هذا كله قد حدث لأن الشرق يؤمن بنظرية وَعْدَتِهِ بالحرية - حرية كل البشر . لا يجب أن ننسى ، فى غمرة هذا الصراع المرير ، أن الشيوعية - أسوأ شروء عصرنا - قد وُلدت عن الرغبة فى مساعدة الآخرين والتضحية من أجل الآخرين .

(١٦)

النقد الذاتى المبدع فى العلم وفى الفن

(عنوان مسروق من كراسة مَسَبَّوَات لبيتهون)

أحب قبل كل شيء أن أعبر عن شكرى للدعوة الكريمة لإلقاء خطاب الافتتاح لمهرجان سالزبورج ، هذا شرف عظيم . جاءت الدعوة لى مفاجأة ، بل وكانت حتى مزعجةً بعض الشيء ، فأتانا و زوجتى نعيش منذ عام ١٩٥٠ حياةً منعزلة فى تشيلترن هيلز ، ليس لدينا تلفزيون ولا جراند ، منغمسين فى عملنا تماما . وعملى يتعلق أساساً بموضوع مجرد : مشكلة المعرفة البشرية ، والعلمية منها على وجه الخصوص . ويصعب أن يؤهلنى هذا الخطاب الافتتاح لمهرجان سالزبورج .

لذا أدعشتنى هذه الدعوة ، ظننت أولاً أنها قد وصلتنى خطأ وأن المقصود شخص آخر . أمُّ تراها بسبب حبى لهذه المدينة ، الذى نشأ من قديم أيام كنت طفلاً فى الخامسة أو السادسة منذ ما يزيد على سبعين عاماً ؟ لكن ، ليس من يعرف هذا ، لا ولا يعرف أحد عن مفامرةٍ قمت بها هنا ذات ليلة باردة منذ ما يزيد على نصف القرن . كنا فى منتصف الليل ، وكنت عائداً إلى منزلى بعد رحلة زحلة على الجليد ، وفى ضوء البدر الجميل ، حدث أن انزلقت لأسقط فى إحدى بركتى الخيل الشهيرتين فى سالزبورج لاشك أن قد كانت هناك أسباب أخرى لاختيارى لإلقاء خطاب الافتتاح . ثم طرأ على ذهنى خاطر ، إننى حقاً متفرد فى ناحية ما : إننى متفائل . إننى متفائل فى عالم له قانون صارم يلزمك بأن تكون متشائماً إذا كان لك أن تبقى بين

الصفوة أهل الفكر . و أنا أعتقد أن عصرنا ليس بهذا السوء الذى يشيعونه عنه . إننى أعتقد أنه عصر أفضل وأكثر جمالا من سمعته . منذ ربع قرن ألفت محاضرة كان لها عنوان قد يثير اليوم أكثر مما أثار آنئذ : " تاريخ عصرنا : رؤية متفائل " . وعلى هذا ، فإذا كان شئ ما يؤملنى لهذا الخطاب فربما كانت إذن سمعتى كمتفائل عنيد .

اسمحوا لى أن أقول كلمتين عن تفاؤلى هذا ، فهو يتعلق أيضا بأشياء ترتبط بمهرجان سالزبورج . منذ أعوام عديدة - على الأقل منذ أيام أنولف لوس و كارل كراوس - وكنت أعرفهما - التزم مفكرونا وبشدة بمبدأ يقول إن ما يسمى ثقافتنا هو صناعة تُستغل للربح ، وبذا فهى ليست سوى سَقَطٍ متاعٍ وسوقية . إن المتشائم لا يرى سوى الفساد وقلة التوق خصوصا فيما تقدمه هذه الصناعة للجماهير كثقافة . لكن المتفائل يرى الناحية الأخرى : تباع الآن ملايين الاسطوانات والاشربة التى تحمل أجمل أعمال باخ و موزار و بيتهوفن و شوبيرت - أعظم الموسيقيين طرا - كما أن عدد من تحولوا إلى عشق هؤلاء الموسيقيين العظام و أعمالهم الرائعة قد أصبح يفوق العصر .

طبيعى أن أتفق مع المتشائمين عندما يؤكدون أننا نربى أطفالنا - عامدين أو نكاد - ليتعودوا على العنف ، بأن نُعرضهم لأفلام العنف بالسينما و التلفزيون ، وسنجد نفس الشئ تقريبا ، بكل أسف ، فى الأدب الحديث . لكنى كمتفائل أستطيع أن أقول إنه على الرغم من كل محاولتنا لنشر العنف ، فإن هناك لا يزال بعالمنا الكثير من الناس الطيبين النافعين . وعلى الرغم مما يقوله المتشائمون الثقافيون عن زماننا المغمم بالكره - وقد يكون حديثهم مقنعا - إلا أن هناك لا يزال الكثيرون ممن يسعون بحياتهم .

يشير المتشائمون إلى التدهور الأخلاقى و السياسى ، إلى تجاهل حقوق الإنسان التى حسبنا جميعا أنها مصنوعة - هم على حق . لكن ، هل هم على حق أيضا . عندما ينحون باللائمة على العلم أو استخدامه فى التكنولوجيا . كلا ، بالطبع . لكن المتفائل يلاحظ أن العلم و التكنولوجيا قد جلبا رخاءً ، إن يكن متواضعا ، لشعوب

أوروبا وأمريكا ، وأن الفقر المدقع ، الذى كان سائدا بالقرن الماضى ، كاد أن ينتهى من مناطق واسعة بالعالم .

يا سيداتى ويا سادتى ، أنا لست من المؤمنين بالتقدم ولا يقانون للتقدم . فى تاريخ البشرية كان ثمة صعود و هبوط . ولقد تتزامن الثروة مع الفساد ، و ازدهار الفنون مع تدهور الانسانية وحسن الطوية . منذ أكثر من أربعين عاما كتبت بضع مقالات ضد الاعتقاد فى التقدم و ضد أثر البدع و الانبهار بالحدائق على الفن و على العلم . و لم يحدث إلا مؤخرا أن دعينا إلى الإيمان بفكرة الحدائق و التقدم ، و ها نحن اليوم نعرض للتساؤل الثقافى . و ما أريد أن أقوله للمتشائمين هو أننى فى حياتى الطويلة لم أر التقهقر وحده ، وإنما رأيت أيضا دلائل غاية فى الوضوح على التقدم . لقد عمى عن هذا المتشائمون الثقافيون الذين لا يريدون الاعتراف بأن هناك شيئا فى عصرنا أو فى مجتمعنا طيبا . ثم إنهم يعمون الآخرين . إننى اعتقد أنه من المسىء أن يظل قادة المفكرين المحبوبين يؤكدون للناس أنهم فى واقع الأمر يعيشون فى الجحيم . هم بذلك لا يجعلون الناس مستائين فحسب - و هذا وحده ليس سيئا للغاية - إنما هم يجعلونهم أيضا متساء . يصرمونهم من البهجة فى الحياة . كيف أنهى بيتهوفن عمله ، وقد كانت حياته الشخصية غاية فى التعاسة ؟ أنهاها بقصيدة شيلر " أغنية إلى البهجة " .

عاش بيتهوفن زمن أحلام الحرية المحبطة . هلكت الثورة الفرنسية فى عهد الرعب و فى امبراطورية نابليون . أخذت إعادة ميتزنيخ فكرة الديمقراطية ، وشحذت حدة الخصومة بين الطبقات . كان يؤس الجماهير عظيما . كانت " ترنيمة بيتهوفن إلى البهجة " احتجاجا حميما ضد الخصومة الطبقة التى شطرت البشرية . يقول شيلر إن بيتهوفن كان " منقسما على نفسه بحدّة " عندما حوّر التعبير فى موقع تتفجر فيه الجوقة ، ليستبدل به التعبير " منشطر بوقاحة " . لكنه لم يعرف الكره الطبقي ؛ لم يكن يعرف سوى حب أخوته فى البشرية . وتكاد تنتهى أعماله جميعا إما بروح السلوان - كما فى *ميسا سوليمنيس* ، أو بالبهجة العارمة ، كما فى السيمفونيات و *ليديا* .

أصبح الكثير من الفنانين المتمرين المعاصرين ضحايا هذه الفكرة التي ذاعت عن الثقافة ، آمنوا أن مهمتهم هي أن يعرضوا بطريقة بشعة ما يعتبرونه عالماً بشعاً أو حقبة تاريخية بشعة ، صحيح أن بعض كبار الفنانين في الماضي قد فعلوا نفس الشيء ، وفي ذهني الآن جويا و كيت كولفيتس ، و مثل هذا النقد للمجتمع أمر ضروري ، ولا بد له أن يكون مثيراً للقلق البالغ ، لكن مغزاه لا يصح أن يبقى عويلاً ، إنما يجب أن يكون صيحةً لقهر الآلام ، كما في *زواج فيجارو* المليئة بنقد عصرها ، تمتلئ هذه المسرحية بالسخرية والهزاء والتهكم ، لكن بها أيضاً مغزى أعمق ، في هذا العمل الهائل أفرغ من الجذبل وحتى من الأسى ، وفيه أيضاً الكثير من البهجة والحيوية الغامرة .

سيداتي وسادتي ، لقد قلت الكثير عن تفاؤلي ، وأرى أن الوقت قد حان لأصل إلى الدعوى التي أعلنتها : **النقد الذاتي المبدع في العلم وفي الفن** .

وهذه الدعوى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما ذكرته في مقدمتي ، وأحب أن أتحديث ، في إيجاز ، من بعض التشابهات والاختلافات بين العمل الإبداعي لكبار العلماء الطبيعيين وبين مثيله لدى كبار الفنانين ، أملاً أن أقارع دعاية المتشائمين الثقافيين ضد العلوم الطبيعية - وهي قضية قد طفت مؤخراً على السطح .

لكبار الفنانين عادةً اهتمام محوري واحد : عملهم الفني ؛ العمل الذي به هم منشغلون ، هذا هو معنى " الفن من أجل الفن " ؛ لأن هذا يعني : الفن من أجل **العمل الفني** ، ونفس الشيء صحيح بالنسبة لكبار العلماء ، من الخطأ البين أن نتصور أن الدافع إلى العلوم الطبيعية ، يكمن في تطبيقاتها ، لم يفكر بلانك أو أينشتاين ، لا ولا رذرفورد أو بوهر ، في تطبيق عملي محتمل للنظرية الذرية ، على العكس ، فحتى عام ١٩٣٩ كانوا يرون أن مثل هذا التطبيق العملي أمر مستحيل ؛ لقد أحوالوا الفكرة إلى مجال الخيال العلمي ، كان هؤلاء الرجال يبحثون من أجل البحث ، يبحثون عن الحقيقة من أجل الحقيقة ، كانوا فيزيائيين ، أو بصورة أفضل ، كانوا كوزموالوجيين ، تدفعهم الرغبة التي عبر عنها فاوست جوته في قوله :

أن يعرفوا أى قوى قد تكون

تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم .

هذا حلم للبشرية قديم ، حلم الشعراء و المفكرين . يمكن أن نجد التأمل الكوزمولوجي فى كل الحضارات القديمة . نجده فى *إلياذة* هوميروس كما نجده فى *ثيوجونيا* هيسويد .

هناك لا يزال بعض من العلماء ، و الكثير من الهواة طبعاً ، الذين يعتقدون أن العلوم الطبيعية ليست سوى تجميع للوقائع - ربما لكى تستخدم فى الصناعة . و أنا أرى العلم بشكل مختلف . بداياته نجدها فى الأساطير الشعرية و الدينية ، فى الخيال الجامع للإنسان ، الذى يحاول أن يجد تفسيراً لأنفسنا و للعالم . يتطور العلم من الأسطورة ، تحت تحدى النقد العقلى : صورة من النقد تدفعها فكرة الحقيقة ؛ البحث عن الحقيقة ، و الأمل فى بلوغها . أما السؤالان الأساسيان من خلف هذا النقد فهما : هل يمكن أن يكون هذا صحيحاً ؟ و هل هو صحيح ؟ بدأ أصل إلى الدعوى الأولى لخطأى : الشعر و العلم لهما نفس الأصل . أصلهما فى الأساطير .

أما دعوى الثانية فهى : يمكن أن نميز نوعين من النقد ، واحداً ذا اهتمامات جمالية و أدبية ، و آخر ذا اهتمامات عقلية . فبما الأول فيقود من الأسطورة إلى الشعر ، و أما الثانى فيقود من الأسطورة إلى العلم ، أو إلى العلم الطبيعى إذا أردنا الدقة . الأول يقيم جمال اللغة ، طاقة الإيقاع ، تالى الصور و حيويتها ، التوتر الدرامى و قدرته على الاقتناع . و هذا النوع من الحكم النقدى يؤدى إلى الشعر ، لاسيما الملحمة و الشعر الدرامى ؛ إلى الأغنية الشعبية ، و معها إلى الموسيقى الكلاسيكية .

من ناحية أخرى فإن النقد العقلى يسأل عما إذا كان الخطاب الأسطورى صحيحاً ؛ عما إذا كان العالم حقاً قد تطور بالطريقة المدعاة ؛ عما إذا كان قد خلق بالطريقة التى يخبرنا بها هيسويد ، أم تراها الطريقة التى يقول بها *سفر التكوين* . تحت ضغط مثل هذه الأسئلة تصيح الأسطورة كوزمولوجيا ، علم عالمنا ، يثبتنا ؛ و تتحول إلى علم طبيعى .

ودعوى الثالثة هى أن هناك لا يزال آثاراً تخلت عن الأصل الشائع للشعر والموسيقى من ناحية ، و للكونمولوجيا و العلم من ناحية أخرى . أنا لا أقول إن الشعر كله ذو طبيعة أسطورية ، أو أن كل العلم كونمولوجيا . إن ما أود أن أقوله هو أننا سنجد أن خلق الأساطير فى الشعر (يكفى أن تفكر فقط فى قصيدة " كل شخص " لهوفمانستال) و فى العلم ، لا يزال يلعب دوراً أكبر بكثير من المتوقع . الأساطير هى محاولاتنا الساذجة ، التى يوحى بها تخيلنا ، لتفسير أنفسنا و عالمنا لأنفسنا ، ثم قدر كبير من الشعر و من العلم أيضا يمكن أن يوصف بأنه محاولة لتفسير عالمنا لأنفسنا ، محاولة ساذجة ، حفزها التخيل .

بين الشعر و العلم - و من ثم الموسيقى أيضا - صلة دم . هما ينشآن عن محاولة فهم أصلنا و مصيرنا و أصل عالمنا و مصيره .

يمكن أن نصف هذه الدعوى الثلاث بأنها فروض تاريخية ، وإن كان من الصعب أن نشك فى الأصل الأسطورى للشعر الاغريقى ، و على الأخص التراجيديا الاغريقية . ولقد كان للفروض الثلاثة ثمارها بالنسبة للتحقيق فى بدايات الفلسفة الطبيعية الإغريقية . إن علمنا الطبيعى الغربى و فننا الغربى ، كليهما ، هما الولادة الثانية - النهضة - لأسلافهما الإغريقية . و لكن ، و على الرغم من أن الفن و العلم أصلاً شائعا ، فإن بينهما فروقا جوهرية .

فى العلم ، هناك تقدم . و هذا يتعلق بحقيقة أن للعلم هدفا . العلم هو البحث عن الحقيقة ، و هدفه هو الاقتراب من الحقيقة . و فى الفن أيضا قد تكون هناك أهداف . و بقدر ما نقضيه من زمن فى موالاة نفس الهدف ، يمكننا حقا أن نتحدث أحيانا عن تقدم فى الفن . ظلت محاكاة الطبيعة لزمان طويل هدفاً فى التصوير الزيتى و النحت ، و إن لم يكن هذا هو الهدف الرئيسى أبداً . و الحق أننا نستطيع أن نتحدث عن التقدم بالنسبة لهذا الهدف ، مثلاً فى معالجة الضوء و الظلال . و لقد نذكر هنا الرسم المنظورى . لكن مثل هذه الأهداف لم تكن أبداً القوى الدافعة فى الفن . كثيرا ما تؤثر فىنا الأعمال الفنية الكبيرة مستقلة عن تمكن الفنان من مثل هذه المهارات وغيرها من الوسائل الأخرى التى تخضع للتقدم .

كثيرا ما رؤى ، وكثيرا ما أكد على أن ليس ثمة تقدم عام في الفن ، ربما بالفت الفنية البدائية في التأكيد على هذا ، لكن ، حيثما وجد التقدم بيقين - أو التدهور بالطبع - كان ذلك في القدرة الإبداعية للفنان الفرد .

على كل فنان أن يدرس فنه ، حتى لو كان في عبقريّة موزار . لكل فنان معلمه ، أو لكل الفنانين تقريبا . وكل فنان عظيم يتعلم من تجاربه الخاصة ، من أعماله . يقول أوسكار وايلد ، وهو شاعر كبير ليس مجهولاً في سالزبورج (في رواية : *مرحة الليدي ويندومير*) : " إن الخبرة هي الاسم الذي يطلقه كل منا على أخطائه " . ويقول جون آرشيبولد هويلر - الفيزيائي والكوزمولوجي الكبير - : " إن مشكلتنا كلها هي أن نرتكب الأخطاء بأسرع ما يمكن " وتطيق على هذا هو : ومهمتنا هي أن نكتشف أخطائنا وأن نتعلم منها ، لقد قام حتى موزار بإجراء تغييرات جذرية وتصحيحات على بعض أعماله ، مثلاً في أحد أعماله الأولى (الخامسة الوترية) . أنتج موزار أعظم أعماله في العقد الأخير من حياته القصيرة ، من نحو عام ١٧٨٠ وحتى وفاته عام ١٧٩١ ، من الرابعة والعشرين وحتى سن الخامسة والثلاثين . وهذا يبين بجلالة أنه قد تعلم من النقد الذاتي وبسرعة مذهلة . ومن المذهل حقاً أنه قد كتب *سيرا جليو* وعمره ٢٥ أو ٢٦ عاماً ، وكتب *فيجارو* في عمره الثلاثين .

لكن عنوان هذا الخطاب (النقد الذاتي المبدع في العلم وفي الفن) مأخوذ عن عمل لبيتهوفن ، وعلى وجه التحديد عن معرض لمسوّات لبيتهوفن نظمته جمعية أصدقاء الموسيقى في فيينا ، وقمت بزيارته منذ سنين عديدة .

ومسودات لبيتهوفن هي وثائق عن نقده الذاتي المبدع ؛ عن إعادة النظر المستمرة في أفكاره ، وعن تصويباته القاسية التي أجراها عليها . وهذا الموقف ، موقف النقد الذاتي الذي لا يرحم ، قد يسهل علينا قليلاً تفهم التطور الشخصي المذهل لبيتهوفن ، من وقت أن بدأ التأليف الموسيقي تحت تأثير هايدن وموزار ، وحتى آخر عمل أنجزه .

هناك أنواع شتى من الفنانين والكتاب . يبدو أن البعض لا يعمل بمنهج التخلص من الأخطاء . هؤلاء على ما يبدو قادرين على إبداع عمل كامل دون أية محاولات أولية ؛ هم يبلغون الكمال على الفور . من بين الفلاسفة ، كان برتراند راسل عبقرياً من هذا النوع . كان يكتب أجمل لغة انجليزية ، وفي مسوداته إن نجد أكثر من كلمة واحدة غيرُها في كل ثلاث صفحات أو أربع . وهناك آخرون يعملون بطريقة مختلفة تماماً ، يتبعون في كتابتهم طريقة التجربة والخطأ ، طريقة الوقوع في الأخطاء ثم تصويبها .

ينتمي موزار على ما يبدو - إلى المجموعة الأولى ، على الرغم من أنه قد أعاد كتابة بعض أعماله . لكن بيتهوفن كان ينتمي إلى المجموعة الثانية ، كان من هؤلاء الذين ينمو عملهم أحياناً عن الكثير من التصويبات .

من المثير أن تتأمل مناهج العمل التي اتخذها الفنانون من المجموعة الثانية . وهنا أحب أن أؤكد على أن كل ما أقوله عن هذا هو مجرد تأملات وحُدس ، أحس أن هؤلاء يبدأون بمشكلة ، أو بعممة ؛ مثلاً بعممة كتابة كونشرتو كمان ، أو موسيقى قداس ، أو أوبرا . أفترض أن جزءاً من المهمة في أن يتمكن من فكرة ما عن حجم العمل وطبيعته وبنيته - قل مثلاً صورة السوناتا - وربما أيضاً عن بعض اللحون الرئيسية التي سيستخدمها ؛ لاسيما في حالة موسيقى القداس أو الأوبرا .

فإذا ما بلغنا مرحلة التنفيذ ، العمل الفعلي ، تحقيق الفكرة وتحويلها إلى الورقة ، بدأت خطة الفنان في التحور تحت تأثير تنفيذ العمل ، الذي يشمل تصويبات نقيه الذاتى وإزالة الأخطاء . تصبح الخطة أكثر تماسكاً ، وتصبح خطوطها العامة أكثر تحديداً . يُقيم مدى توافق كل جزء وكل تفصيلة مع الصورة المثالية للكل . والعكس بالعكس - تُصحح باستمرار الصورة المثالية للكل مع التقدم في تحقيق للعمل في تفاصيله . ثمة تغذية استرجاعية هنا ، أخذ وعطاء ، ما بين الخطة والصورة المثالية وهي تتحول لتغدو أوضح وأكثر تحديداً من ناحية ، وبين انبثاق العمل المحدد الملموس وهو يكتمل من خلال إصلاح الأخطاء من ناحية أخرى .

ربما أمكننا أن نلاحظ هذا كأوضح ما يكون في حالة رسام يعمل على لوحته ،
نعني حالة فنان يحاول أن يبنى تفسيره لموضوع طبيعي ، هو يصمم ، هو يخطط ، هو
يبدأ في التصويب ، هنا سيضيف بقعة من اللون ، ثم يرجع إلى الوراء ليختبر أثرها ،
يتوقف أثر هذه البقعة المضافة من اللون كثيرا على السياق ، على كل ما هو موجود ،
والعكس بالعكس ، تؤثر بقعة اللون الجديدة بدورها على الكل ! يتغير كل شيء
بسببها ، يصبح كل شيء مختلفا ، إلى الأفضل أو إلى الأسوأ ، ومع هذا الأثر على
الكل تتغير في ذهنه أيضا الصورة المثالية التي ينشدها والتي أبدأ لم تكن محددة
تماما . و سنجد في حالة رسام الصور الزيتية بالذات ، أن المثال الذي ينشده يتحول ،
و يتحول تفسيره لخصائص موضوعه .

المهم هنا هو أن تنفيذ عملية الرسم الزيتي ، نعني محاولة تحقيقها ، لابد أن
تأتي بالطبع قبل إجراء أي مقارنة نقدية أو تصحيح (" الفعل يأتي قبل المضاماة " ،
كما يقول إيرنست جومبرخ) . ومن الناحية الأخرى ، لابد أن تكون هناك فكرة ،
صورة مثالية ، يمكن للفنان أن يقارن عليها ما أنجزه من عمل ، فالتصحيح مستحيل
دون وجود مثل هذا الشيء المثالي . تصبح المشكلة أقل إلحاحا إذا كان الشيء
الطلوب تمثله موجوداً لدى رسام الصورة الزيتية . وربما كان نفس الشيء صحيحا
في الموسيقى ، حيث قد يسهل أمر النقد الذاتي وتصويب الأخطاء إذا كان ثمة نص
سيُكُن . على أية حال ، إن تصحيح الأخطاء ليس إلا مقارنة ، مقارنة بين ما أنجز
وبين ما يستهدفه الفنان ، الصورة المثالية للعمل التي تتغير طول الوقت تحت تأثير ما
أنجزه الفنان فعلاً من عمل ، إن ما قد أنجز يؤثر في العملية الإبداعية بقوة تتزايد .
والقد يمتد الأمر في حالة الأعمال الكبرى إلى الحد الذي يعجز الفنان فيه عن أن
يدرك أن ما أنجزه هو من صنعه ، يصبح العمل أكبر مما كان في ذهنه . حدث هذا
مع هايدن في " الفلقى " ، كما حدث بطريقة مختلفة تماما مع السيمفونية التي تخلى
عنها شوبيرت نفسه : " السيمفونية الناقصة " .

دعنا نتحول الآن ، في الختام ، إلى مقارنة الفنون بالعلوم ، تلك التي افتقرت
عليها المتشائمون الثقافيون بدلاً من أن يفهموها . العمل في العلم هو الغرض ، هو

النظرية ؛ وهدف النشاط العلمى هو الحقيقة ، أو الاقتراب من الحقيقة ، والقوة التفسيرية . وهذا الهدف ثابت إلى حد بعيد . ذاك هو السبب فى وجود التقدم ، تقدم قد يمكث قرونا : تقدم نحو نظريات أفضل وأفضل . والنقد الأكثر أهمية فى الأدب ، هو النقد الذاتى الخلاق للفنان ؛ أما فى العلم فإن النقد ليس هو النقد الذاتى فحسب ، إنما هو أيضا النقد المشترك : عندما يُغفل العالم خطأ أو يحاول إخفاءه - وهذا شيء لا يحدث لحسن الحظ إلا نادرا - فإن هذا الخطأ عادة ما يكتشفه غيره من العلماء . منهج العلم ذاتى النقد وتبادلى النقد . يُقِيمُ النقدُ النظريةَ عن طريق ما أحرزته فى البحث عن الحقيقة . إن هذا هو ما يجعل النقد عقليا .

بالنظرية ، " عمل " العالم المبدع ، الكثير إذن مما هو مشترك مع " العمل " فى الفن ؛ النشاط الإبداعي للعالم يشبه مثيله لدى الفنان - على الأقل نشاط فئة الفنانين الذى ينتمى اليهم بيتهوفن ، الفنانين الذين يبدأون بمفهوم جَسور ، ثم يرفعون من قيمته عن طريق النقد الخلاق ليلبغ ذرى ما فكروا فيها ؛ وتكون النتيجة أن تتموكرال **فانتازيا الجميلة** ، لتصبح **أفنية إلى البهجة** ، الأجل .

الْمُنْظَرُ الكبير فى العلم يوازى الفنان الكبير . هو كالفنان تقوده تخيلاته وحده وإحساسه بالشكل . وَصَفَ آينشتاين نموذج الذرة الذى طوره نيلز بوهر عام ١٩١٣ ، تلك النظرية الذرية التى حُسنت فيما بعد كثيرا ، وَصَفَهَا بأنها " عمل موسيقى من أرفع طراز " . لكن النظرية العلمية الكبيرة ، على عكس العمل الفنى الكبير ، تبقى دائما خاضعةً للتحسين .

يعرف العالمُ هذا ، و يعرف أن تخيلاته وحده بل وحتى إحساسه بالشكل ، كثيرا ما تضلله ولا تقوده إلى هدفه ؛ إلى اقترابٍ من الحقيقة أفضل . ذلك هو السبب فى الأهمية القصوى للفحص النقدي الدائم فى العلم ، الفحص الذى لا يقوم به مبدع النظرية وحده ، وإنما أيضا غيره من العلماء . ليس فى العلم عمل كبير يرتكز فحسب على الإلهام والإحساس بالشكل .

يا سيداتي ويا سادتي ، أحب أن أختتم بفقرة مقتبسة عن واحد من أكبر العلماء ، يوهانس كبلر ، الكوزمولوجي والفلكي العظيم الذي توفي عام ١٦٢٠ ، العام الثاني عشر من حرب الثلاثين عاما ، في هذه الفقرة يأخذ كبلر نظريته عن حركة الأجرام السماوية نقطة للبداية ، ويقارنها بالموسيقى ، على الأخص بالموسيقى الإلهية للكريات السماوية ، ثم ينتهي ، دون أن يدري ، بترتيلة تمجد الموسيقى التي يبدعها الانسان ، الموسيقى المتعددة النغمات التي كانت آنئذ اكتشافا حديثا ، كتب كبلر يقول :

ليست الحركات السماوية إذن سوى نوع من تناغم خالد ،
تناغم عقلي ، لا مسموع ولا ملفوظ ، إنها تتحرك خلال
توتر تنافرات أصوات ، تنافرات تشبه مقاطع تأخر ثبرها ،
أو عطلت وانحلت (يحاكي بها الناس تنافر الأصوات
المنظرة بالطبيعة) ، لتصل إلى إغلاقات حصينة محددة
سلفا ، كل يحمل ستة حدود ، كوتر مؤلف من ستة
أصوات . وبهذه العلامات تميز المركات وتوضح
ضخامة الزمن ، ليس ثمة ما هو أعجب أو أكثر رفعة من
قواعد الغناء الجماعي في هارمونية من أجزاء عديدة ،
القواعد التي لم يعرفها القدامى ، واكتشفها الانسان
مؤخرا ، يقلد بها الانسان خالقه ؛ حتى ليستطيع من
خلال التألف البارع للأصوات أن يستحضر في دقائق
رؤية لأبدية العالم في الزمن ؛ أعنى ذلك الإحساس الطول
للنعيم الذي تُبهجنا به الموسيقى ، صدى الإله ، حتى
لنكاد نبلغ الرضا الذي أودعه الرب الخالق في أعماله .

معجم بالمصطلحات الانجليزية

(١) إنجليزية - عربى

abstract	تجريدى
abstract set theory	النظرية المجردة للكمات
actual infinite	اللامتناهى الواقعى
aestheticism	المذهب الجمالى
aggression	عدوانية
agnostic	لا أدرى
anonymity	غُفْلِيَّة
anthropology	أنثروبولوجيا
antinomy	مناقضة
antithesis	دعوى نقيضة
apperception	الوعى الذاتى
approach	اقتراب - معالجة
a priori	قَبْلَى
arbitrary	تحكى
argument	حُجَّة
arrogance	غطرسة
assertion	تقرير
assumption	افتراض
atomists	ذريون

authenticity	أصالة
authoritarian	تسلطي - تحكيمي
authority	سلطة
autonomous	مستقل
autonomy	استقلال الذات
axiom	بديهية
axiomatic set theory	النظرية الشكلية للنفقات

(B)

behaviourism	سلوكية
belief	اعتقاد
biology	بيولوجيا

(C)

calculus (of classes)	جبر (الفصول)
calculus, propositional	جبر القضايا
causal	علّي
certainty	يقين
characterological	طابعي
conception	إدراك
concrete	عيني
cognitive	معرفي
conjecture	حدس
consciousness	وعي

contractivism	بنائية
continuum	متصل
conventionalism	مواضعة
conviction	قناعة
Copernicus	كوبرنيك
correspondence	تناظر
cosmology	كوزمولوجيا - علم الكونيات
critical - discursive	نقدى استطرادى
criticism	نقد
criticist	نقدانى
culture	ثقافة
cycle	دورة
cynicism	الكبية

(D)

Darwinism	داروينية
decision	قرار
democracy	ديموقراطية
descendants	سلان
determinism	حتمية
determinist	حتمانى
development	تطوير
dialecticians	جدليون
dignity	كرامة
discovery	كشف

dogmatism	دوجماتیة
dualist	اثنینی

(E)

ecology	ایکولوجیا
effect	اثر
elite	صفوة
emergent	طاریء
empiricism	تجربییة
engrams	نکریات
enlightenment	تنویر
epistemology	ایستمولوجیا
essence	ماهية
ethnology	اثنولوجیا اجتماعیة
ethology	ایثنولوجیا - علم الاخلاق
event	حدث
evidence	بینة
evident	بدھی
evolution	تطور
existentialism	وجودیة
expectations	توقعات
explanation	تفسیر
explanatory	شارح
explicandum	المفسر

· expressionism

المذهب التعبيري

===== (F) =====

fallibalism	لامعصومية
false	خاطئء
fanaticism	تعصب
fascism	فاشية
feedback mechanism	آلية استرجاعية
formalism	صورية
freedom	حرية
futurism	مستقبلية

===== (G) =====

gene pool	مستودع جيني
generalization	تعميم

===== (H) =====

hermeneutists	تأويليون
homoeostasis	تناغم
humanism	المذهب الانساني
humanize	يؤنسن
hypothesis	فرض

(I)

idea	فكرة
idealism	مثالية
ideational	تفيلي
ideology	إيديولوجيا
ignorance	جهل
imagination	تخيل
immaterialism	لامادية
immune system	الجهاز المناعي
indeterminism	لاحتمية
individualistic	فرداني
induction	استقراء
infallible	معصوم من الخطأ
inference	استدلال
infinite	لامتناهي
information	معلومات
initial conditions	شروط مبدئية
injustice	ظلم
inmate	قاطن
insight	تبصر
instantiate	يجعله لحظياً
institutional	مؤسس
instrumental	أداتي
intellect	عقل

intellectual	ذهنى
intellectualism	تعقلية
intelligentsia	أهل الفكر
intelligible	معقول
interpretation	تأويل
intolerant	متعصب
intuition	حدس
invalid	باطل
irrationalism	لا عقلانية

===== (J) =====

judgement	حكم
justification	تبرير

===== (K) =====

knowledge	معرفة
-----------	-------

===== (L) =====

language	لغة
law	قانون
liberal	ليبرالى
liberty	حرية
logic	منطق

logicism

النزعة المنطقية

(M)

marxism

ماركسية

materialism

مادية

mechanism

آلية

megomania

جنون العظمة

method

منهج

milky way

درب التبانة

mind

ذهن - عقل

molecule

جزيء

monism

واحدية

mysticism

صوفية

myth

أسطورة

(N)

naturalism

المذهب الطبيعي

negation

سلب

niche

موطن

nihilism

عدمية

normative

معياري

(O)

objective

موضوعي

obligation

التزام

opinion	رأى
optics	بصريات
originality	أصالة

(P)

papyrus	بردى
paradigm	نموذج قياسي
passions	عواطف
pessimism	تشاؤم
phase	طور
philosophy	فلسفة
phototropy	انتحاء ضوئي
physical	فيزيقي
physicalism	فيزيقانية
physics	فيزياء
platonism	أفلاطونية
pluralism	تعددية
polyphonic	متعدد النغم
polytheism	الشرك
positivism	وضعية
postulates	مُسَلَّمات
predicate	المحمول
prejudice	حكم مسبق
premisses	مقدمات

primitivism	بدائية
primordial cell	خلية بدائية
principle	مبدأ
problem situation	موقف مشكلة
proof	برهان - دليل
propensity	نزعة طبيعية
proposition	قضية
propositional calculus	جبر القضايا
pseudoscience	علم زائف
psychology	سيكولوجيا

(Q)

quantum theory	نظرية الكم
quasi - actions	أشياء الأفعال

(R)

rationalism	عقلانية
real	واقعي
realism	المذهب الواقعي
reality	واقع
reason	عقل ، تعقل
reasonableness	حساسية
reasoning	استدلال
reduction	رد

refutation	نقض - تفنيد
refute	ينقض ، ينفذ
relativist	نسبوي
relativity	نسبية
reliability	استيثاق
repercussion	ارتداد
representative function	وظيفة تمثيلية
repulsion	تنافر
restriction functional calculus	الجبر الدالي المقصور
rule	قاعدة

(S)

scholasticism	المدرسة اللاهوتية
scientism	النزعة التعاليمية
sensationalism	المذهب الحسي
set theory	نظرية الفئات
signaling function	وظيفة إشارية
situation	موقف
skepticism	ارتيازية
slopisism	الأنثروبية
social totality	جملة اجتماعية
speculative	نظري
stance	الموقف العقلي
state	حال

statement	تقرير - عبارة
stoic	رواقى
subjective	ذاتى
subjectivism	ذاتانية
super-rational	فوق عقلية
superstition	خرافة
symbolism	رمزية
symmetry	تماثل

(T)

tabula rasa	لوح مصقول
tautology	تمصيل حاصل
technology	تكنولوجيا
tentative	تجريبى
theme	مبحث
theory	نظرية
thesis	دعوى
tolerance	تسامح
totalitarian	شمولى
totality , social	جُملة (اجتماعية)
transcendence	تعالى
trial and error	التجربة والخطأ
true	صحيح
truth	حقيقة
tutelage	وصاية

(U)

ultimate	نهائي
uncertain	لا يقيني
universe of sets	مُشْتَمَل فَنَاط
utility	منفعة
utopia	يوتوبيا

(V)

validity	صحة
value	قيمة
verbalization	التعبير باللفظ
verdict	حكم
verity	حقبة
view	رؤية

(ب) عربی - انگریزی

(۱)	
epistemology	ایپستمولوجیا
effect	اثر
ethnology	ایشولوجیا
dualist	ایشینی
instrumental	اداتی
conception	ادراک
repercussion	ارتداد
skepticism	ارتیابیہ
inference, reasoning	استدلال
induction	استقراء
autonomy	استقلال الذات
reliability	استیثاق
myth	اسطورة
quasi - actions	اشباه الافعال
authenticity , originality	أصالة
belief	اعتقاد
assumption	افتراض
platonism	افلاطونية
approach	اقتراب

feedback mechanism	آلية استرجاعية
obligation	التزام
sloposism	الأناتوخيكية
phototropy	إنتحاء ضوئي
anthropology	أنثروبولوجيا
ethnology	أنثروبولوجيا اجتماعية
intelligentsia	أهل الفكر
ethology	إيثولوجيا
ideology	إيديولوجيا
ecology	إيكولوجيا

(ب)

invalid	باطل
primitivism	بدائية
evident	بدهي
axiom	بديهية
papyrus	بردي
proof	برهان
optics	بصريات
constructivism	بنائية
evidence	بينة
biology	بيولوجيا

(٥)

interpretation	تاويل
hermeneutists	تاويليون
justification	تبرير
insight	تبصر
trial and error	التجربة و الخطأ
tentative	تجريبي
empiricism	تجريبية
abstract	تجريدي
tautology	تحميل حاصل
arbitrary , authoritarian	تحكمي
imagination	تخيل
ideational	تخيلي
tolerance	تسامح
authoritarian	تسلطي
pessimism	تشاؤم
evolution	تطور
development	تطوير
transcendence	تعالى
verbalization	تعبير باللفظ
fanaticism	تعصب
intellectualism	تعقلية
generalization	تعميم
explanation	تفسير

refutation	تفنيد
assertion , statement	تقرير
technology	تكنولوجيا
symmetry	تماثل
correspondence	تناظر
homoeostasis	تناغم
repulsion	تنافر
enlightenment	تنوير
expectations	توقعات

(ث)

culture	ثقافة
---------	-------

(ج)

restriction functional calculus	الجبر الدالي المقصور
calculus of classes	جبر الأصول
propositional calculus	جبر القضايا
dialecticians	جدليون
molecule	جزيء
social totality	جملة اجتماعية
megalomania	جنون العظمة
ignorance	جهل

(ح)

state	حال
deterministic	حتماني
determinism	حتمية
argument	حجة
event	حدث
conjecture , intuition	حدس
freedom	حرية
reasonableness	حسافة
truth , verity	حقيقة
judgement , verdict	حكم
prejudice	حكم مسبق

(خ)

false	خاطيء
superstition	خرافة
primordial cell	خلية بدائية

(د)

darwinism	داروينية
milky way	درب التبانة
thesis	دعوى
antithesis	دعوى نقیضة
dogmatism	دوجماتية

cycle	دورة
democracy	ديموقراطية

(د)

subjectivism	ذاتانية
subjective	ذاتي
atomists	ذريون
engrams	تكريات
mind	ذهن
intellectual	ذهني

(ر)

opinion	رأي
reduction	رد
symbolism	رمزية
view	رؤية

(س)

negation	سلب
authority	سلطة
descendants	سلان
behaviourism	سلوكية
psychology	سيكولوجيا

(ش)

explanatory	شارح
polytheism	شرك
initial conditions	شروط مبدئية
totalitarian	شمولى

(ص)

true	صحيح
elite	صفوة
formalism	صورية
mysticism	صوفية

(ط)

	طابعى
characterological	طارىء
emergent	طور
phase	

(ع)

	عدمية
nihilism	عدوانية
aggression	عقل
intellect , reason	عقلانية

rationalism	علم الأخلاق
ethology	علم زائف
pseudoscience	علم الكونيات
cosmology	علم
causal	عواطف
passions	عيني
concrete	

(ع)

arrogance	عطرسة
anonymity	عُظْمِيَّة

(ف)

fascism	فاشية
individualistic	فرداني
hypothesis	فرض
idea	فكرة
philosophy	فلسفة
refute	فند
superrational	فوق عقلية
physics	فيزياء
physicalism	فيزيقانية
physical	فيزيقي

(ق)

inmate	قاطر
rule	قاعدة
law	قانون
a priori	قبلي
decision	قرار
proposition	قضية
conviction	قناعة
value	قيمة
dignity	كرامة
discovery	كشف
cynicism	كلبية
quantum	كم
Copernicus	كوبرنيك
cosmology	كوزمولوجيا

(ج)

agnostic	لا أدري
indeterminism	لا حتمية
irrationalism	لا عقلانية
immaterialism	لامادية
infinite	لامتناهي
actual infinite	اللامتناهي الواقعي
fallibilism	لا معصومية

uncertain	لا يقينى
language	لغة
tabula rasa	لوح مصقول
liberal	ليبرالى

(م)

materialism	مادية
marxism	ماركسية
essence	ماهية
theme	مبحث
principle	مبدأ
continuum	متصل
polyphonic	متعدد النغم
intolerant	متعصب
idealism	مثالية
predicate	محمول
scholasticism	الدراسة اللاهوتية
humanism	المذهب الانسانى
expressionism	المذهب التعبيرى
aestheticism	المذهب الجمالى
sensationalism	المذهب الحسى
naturalism	المذهب الطبيعى
futurism	مستقبلية
gene pool	مستودع جينى

postulates	مُسَلِّمات
universe of sets	مشمتمل فئات
approach	معالجة
knowledge	معرفة
cognitive	معرفى
infallible	معصوم من الخطأ
intelligible	معقول
normative	معيارى
explicandum	المُفسَّر
primisses	مقدمات
antinomy	مُناقضة
logic	منطق
utility	منفعة
method	منهج
institutional	مؤسسى
conventionalism	مواضعة
objective	موضوعى
niche	موطن
situation	موقف
stance	موقف عقلى
problem situation	موقف مشكلة

(ن)

scientism	النزعة التعاليمية
-----------	-------------------

propensity	النزعة الطبيعية
logicism	النزعة المنطقية
relativity	نسبية
relativist	نسبوي
speculative	نظري
theory	نظرية
axiomatic set theory	النظرية الشكلية للفئات
set theory	نظرية الفئات
quantum theory	نظرية الكم
abstract set theory	النظرية المجردة للفئات
criticism	نقد
criticist	نقداني
critical discursive	نقدى استطرادى
refute	نقض
refutation	نقض
paradigm	نموذج قياسي
ultimate	نهائى

(و)

monism	واحدية
reality	واقع
real	واقعى
existentialism	وجودية
tutelage	وصاية

positivism	وضعية
signaling function	وظيفة إشارية
consciousness	وعي
apperception	وعي ذاتي

(ي)

utopia	يوتوبيا
--------	---------

الفهرس

الصفحة

٧	ملخص فى صورة مقدمة
	<u>الجزء الأول : عن المعرفة</u>
١٣	(١) المعرفة و صياغة الواقع
٤٧	(٢) عن المعرفة و الجهل
٦٣	(٣) عما يُسمى مصادر المعرفة
٧٣	(٤) العلم و النقد
٨٥	(٥) منطق العلوم الاجتماعية
١٠٧	(٦) ضد التبجح

الجزء الثانى : عن التاريخ

١٢٧	(٧) كتب و أفكار (أول مطبوعات أوروبا)
١٤٩	(٨) عن صدام الثقافات
١٥٩	(٩) عمانويل كانط : فيلسوف التنوير
١٦٩	(١٠) التحرير من خلال المعرفة
١٨٥	(١١) الرأى العام و المبادئ الليبرالية
١٩٧	(١٢) نظرية موضوعية للفهم التاريخى

الجزء الثالث : احدث المكتشفات المسروقة من

هنا و هناك

٢١١	(١٣) كيف أرى الفلسفة ؟
٢٢٩	(١٤) التسامح و المسؤولية الفكرية
٢٤٧	(١٥) بماذا يؤمن الغرب ؟
٢٦٩	(١٦) النقد الذاتى المبدع فى العلم و فى الفن

معجم بالمصطلحات الانجليزية :

٢٨١	(أ) انجليزى - عربى
٢٩٤	(ب) عربى - انجليزى

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٠١٠/١٩٩٩

L.S.B.N 977 - 01 - 6297



المعرفة حق لكل مواطن وليس للمعرفة سقف ولا حدود
ولا موعد تبدأ عنده أو تنتهى إليه.. هكذا تواصل مكتبة الأسرة
عامها السادس وتستمر فى تقديم أزهار المعرفة للجميع. للطفل -
لشباب - للأسرة كلها. تجربة مصرية خالصة يعم فيضها ويشع
نورها عبر الدنيا ويشهد لها العالم بالخصوصية ومازال الحلم
يخطو ويكبر ويتعاضد ومازالت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة
لكل أسرة... وأنى لأرى ثمار هذه التجربة يانعة مزدهرة تشهد بأن
مصر كانت ومازالت وستظل وطن الفكر المتحرر والضم المبدع
والحضارة المتجددة.

ممنار هليلك

